L'Uruguay ou le rêve d'un extrême-occident : mémoires et histoire du malencontre indien.

Dario Arce

▶ **To cite this version:**

Dario Arce. L'Uruguay ou le rêve d'un extrême-occident : mémoires et histoire du malencontre indien.. Sociologie. Université de la Sorbonne nouvelle - Paris III, 2014. Français. ⟨NNT : 2014PA030012⟩. ⟨tel-00967022⟩

HAL Id: tel-00967022

https://theses.hal.science/tel-00967022v1

Submitted on 27 Mar 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

HAL Authorization

UNIVERSITE PARIS III – SORBONNE-NOUVELLE
Ecole Doctorale Europe Latine-Amérique Latine (ED122)

DOCTORAT D'ANTHROPOLOGIE

Darío ARCE ASENJO

L'Uruguay ou le rêve d'un extrême-occident
Mémoires et Histoire du malencontre indien.

<u>Thèse dirigée par :</u>

Thérèse Bouysse-Cassagne,
Directrice de recherches émérite au CNRS

Soutenue le 9 janvier 2014.

Membres du jury :

Thérèse Bouysse-Cassagne	Directrice de recherches émérite au CNRS
Joël Candau	Professeur, Université de Nice-Sophia Antipolis
Olivier Compagnon	Professeur, IHEAL
David Dumoulin	Maître de Conférences - IHEAL
Antoinette Molinié	Directrice de recherches émérite au CNRS

UNIVERSITE PARIS III – SORBONNE-NOUVELLE
Ecole Doctorale Europe Latine-Amérique Latine (ED122)

DOCTORAT D'ANTHROPOLOGIE

Darío ARCE ASENJO

L'Uruguay ou le rêve d'un extrême-occident
Mémoires et Histoire du malencontre indien.

Thèse dirigée par :

Thérèse Bouysse-Cassagne,
Directrice de recherches émérite au CNRS

Soutenue le 9 janvier 2014.

Membres du jury :

Thérèse Bouysse-Cassagne	Directrice de recherches émérite au CNRS
Joël Candau	Professeur, Université de Nice-Sophia Antipolis
Olivier Compagnon	Professeur, IHEAL
David Dumoulin	Maître de Conférences - IHEAL
Antoinette Molinié	Directrice de recherches émérite au CNRS

« Quel malencontre a été cela, qui a pu tant dénaturer l'homme, seul né de vrai pour vivre franchement [librement] ; et lui faire perdre la souvenance de son premier être, et le désir de le reprendre ? »

Discours de la servitude volontaire
Etienne de la Boétie, 1549.

Image de couverture :
« Resurgimiento de la patria »
Juan Manuel Blanes (1898)

Résumé - Abstract

L'Uruguay est aujourd'hui le seul pays d'Amérique du Sud à ne pas reconnaître d'indiens sur son territoire, et cela bien qu'avant 1830, date de la fondation de l'Etat, de nombreuses ethnies (guaraníes, charrúas, chanáes, guenoas, yaros, biguaes) fussent présentes sur son territoire. Cependant, depuis 1980, des groupes se font entendre qui revendiquent leur ascendance et même leur identité charrúa. Cette ethnie, selon l'Histoire officielle aurait disparu au cours du XIXº siècle. Le massacre de Salsipuedes, qui mit fin à l'existence de ce groupe social, culturel et politique en 1831, fut en effet, la première opération militaire menée par l'Etat-nation uruguayen, une année après son indépendance. Cette thèse se propose d'analyser la relation entre Etat et Indien, en essayant de comprendre les places respectives de l'oubli et des constructions mémorielles tout à la fois chez les individus (terrain) et dans l'Histoire officielle (archives). L'image de l'Indien s'est construite à la fin du XIX siècle dans l'art, l'histoire et la littérature, à partir de projections européennes et créoles, au service d'un nationalisme qui dénonçait avec force le métissage, et ignorait à la fois les dernières communautés indiennes du territoire national. Une fois l'indien occulté, l'utopie du creuset des races, le *melting pot* uruguayen, pouvait alors proposer un métissage exclusivement intra-européen, et une nouvelle identité uruguayenne promue par l'Etat-nation.
Avec les années 60, de nouveaux discours identitaires apparurent malgré tout. Passés sous silence pendant la dictature (1973-1985), ils se transformèrent en revendications identitaires ethniques indiennes, profitant alors d'un nouveau contexte politique et mémoriel. A travers l'observation des processus en jeu dans l'irruption des groupes néo-charrúas nous verrons que l'objet de l'occultation historique dépasse les seuls Indiens.

Mots-clés :

Uruguay, Indiens, Charrúas, mémoires, oubli, Histoire.

Uruguay is today the only country in South America who doesn't recognize Indian people on his territory, and this although before 1830, date of the State foundation, several ethnic groups (guaraníes, charrúas, chanáes, guenoas, yaros, biguaes) were present in the territory. However, since 1980, some groups revendicate their Charrúa identity. This ethnic group, according to the official History had disappeared in the XIXth century. The massacre of Salsipuedes, ending the existence of that social, cultural and political group in 1831, has been, indeed, the firts military operation of the uruguayan Nation-State, only one year after his independance.
This thesis purposes to analyze the relation between State and Indian, trying to understand the respective places of the forgetting and the memories constructions for individual persons (field) and the official History (archives). The picture of Indian has been builded at the end of the XIXth century through art, history and litterature, from european and creoles projections, in the service of a nationalism who denounced the hybridation, and ignored the last Indian communities living in the national territory. The Indian hidden, the melting-pot's utopia (*crisol de razas*), could purpose an hybridation exclusively between european people, and a new uruguayan identity promoted by the Nation-State. With the 60's, some new identitaries speechs appeared. Hidden during the dictatorship (1973-1985), they becoma identitaries indians ethnics revendications, taking advantage of a new political and memorial context. Through the observation of process participing in the emergence of the Néo-Charrúas groups we will see that the object of the historical concealment goes far than Indian people.

Keywords :

Uruguay, Indians, Charrúas, memories, oblivion , History.

Anthropologie - Ecole Doctorale Europe Latine-Amérique Latine (ED122).
Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3 Centre Bièvre - 3ème étage 1 rue Censier. 75005 Paris.

J'avais cinq ans lorsque mon père, détenu à la prison de Libertad, me donna une plume ramassée dans la cour où nous étions autorisés à nous rencontrer. Au moment de la sortie, lors de la fouille, une des militaires trouva la plume et me la confisqua avec un reproche sévère. Les autres mères qui attendaient leurs enfants en file indienne manifestèrent alors leur indignation et la femme-soldat me dit que mon père serait puni par ma faute.

Aujourd'hui, c'est avec cette plume que j'ai écrit cette thèse et que je dédie ce travail à mes parents, qui ont su m'apprendre à douter des mémoires dictées et des vérités imposées, d'où qu'elles vinssent, au prix des engagements qui font et ont fait d'eux qui ils sont, et également permis d'être celui que je suis.

C'est aussi à ma grand-mère Teodora, qui n'aura pas pu voir la fin de tant d'heures à lire et écrire chez elle que je tiens à dédicacer le résultat de toutes ces années de recherche et de travail. Paix à son âme.

Remerciements :

Je remercie en premier lieu ma compagne, Daniela, qui aura supporté mes errances transatlantiques et qui aura su m'écouter avec la patience et la bienveillance que seul l'amour permet.

Les mots me manquent pour remercier ma directrice Thérèse Bouysse-Cassagne, chez qui j'ai toujours trouvé une guide à l'écoute attentive et qui n'a jamais cessé de m'encourager au cours des nombreuses années que dura ce travail. Son investissement a été total, et son hospitalité sans failles, elle m'a offert la chance de saisir cette plume confisquée dans mon enfance, en alliant la bonté d'une mère à la rigueur de son analyse.

Je remercie Antoinette Molinié et Joël Candau, pour avoir accepté d'être les pré-rapporteurs de cette thèse. Leurs travaux respectifs ont éclairé ma recherche et c'est un véritable honneur pour moi de pouvoir compter avec la rigueur et la clairvoyance de leurs remarques. Je remercie également les membres du jury, qui, chacun depuis leur discipline et leurs expériences, apportent à ce travail un prestige inespéré.

Ce travail n'aurait pas pu voir le jour sans les nombreuses conversations avec les ethnologues Martin Soarès et José Basini, le psychanalyste Jean Guillaumin, le philosophe Fernando Flores, le poète et compositeur Aníbal Sampayo, l'ecrivain Tomás de Mattos et les spécialistes de l'ethnohistoire uruguayenne que sont les anthropologues Daniel Vidart, José María Lopez-Mazz, Mónica Sans, et Renzo Pi Hugarte, tous enseignants-chercheurs à l'Universidad de la República. Je remercie également les historiens Eduardo Acosta y Lara et Aníbal Barrios Pintos, l'archéologue Carmen Curbelo et l'ethnohistorienne Isabel Barreto, également enseignantes à la Universidad de la República, ainsi que les ethnomusicologues Michel Plisson et Gustavo Godman. Tous m'ont enrichi de leurs connaissances au cours de nombreux échanges de vive voix, mais aussi à travers d'échanges épistolaires aussi étendus que rigoureux.

Je remercie avec une attention toute particulière tous ceux qui m'ont permis de les accompagner au cœur de l'univers néo-charrúa et indigéniste en Uruguay et en Argentine, Gonzalo Abella, Rosita Albariño, Bernardino, mais aussi tous ceux que j'ai pris le parti de ne pas nommer dans ce travail, en suivant la consigne de maintenir leur anonymat. Ils sont des dizaines, et tous m'ont ouvert progressivement les portes qu'il me fallait franchir pour mieux comprendre leurs démarches. Les rencontres qui se sont succédées au cours de mon périple m'ont appris l'humilité et l'empathie nécessaires à la recherche ethnographique, mais elles ont aussi permis un enrichissement personnel qui a eu pour résultat les solides amitiés qui me lient aujourd'hui à plusieurs d'entre eux. J'ai une pensée spéciale pour les habitants du village de Pepe Nuñez, où j'ai été accueilli comme un enfant du pays, ainsi que pour tous ceux qui, aux quatre coins de mon pays natal, m'ont offert de leur temps et pris la peine de me raconter patiemment leurs souvenirs.

Comment oublier à l'heure d'évoquer l'amitié tous ceux qui m'ont soutenu et qui m'ont offert leur hospitalité et même un soutien financier quand je me suis retrouvé dans le besoin, Olivier, Guillaume, Thomas, Moudjin et Anne-Laure, Javier et Raquel. D'autres amis m'ont permis de corriger ma pensée au cours de longs échanges et débats, Yves, Rafael, Juan, Martín, Ignacio, Pedro, Fabián, Ana, parmi tant d'autres. Rares sont mes relations ayant pu échapper à ce que je leur parle des Charrúas.

Je remercie les employés de la Biblioteca Nacional et des Archives uruguayennes qui auront été mes compagnons fidèles, de même que l'équipe qui m'a permis de filmer « Les derniers Charrúas ou quand le regard emprisonne », Rafael Gutiérrez, Bruno Quentin, Damien Philibert, Patrick et Robin Chiuzzi des Productions Chromatiques, à Lyon.

Merci à mes relecteurs et correcteurs, Philippe Bouysse, Pierre Crépel, Luc d'Arras et Dominique Greusard des éditions « Le bas vénitien » et à mon père Eduardo Arce. Leur rôle aura été primordial dans la rédaction finale de ce travail.

Enfin, ces remerciements ne seraient pas complets sans mentionner l'Université Paris III et l'ED 122, qui, en m'accordant plusieurs dérogations, me permit de mener à terme cette thèse.

Table des matières

Introduction générale p. 7

I – Mémoires indiennes p. 18

Introduction : Histoires de vies, histoires d'oublis p. 19

1 – La généalogie comme porte de la mémoire indienne p. 21

1.1 A la recherche de l'indianité familiale : le *mystère* Micaela p. 21
1.2 Bernardino García, un descendant de Charrúas « authentique » p. 37
1.3 Nancy R, dessinatrice de généalogies p. 53

2 – Bribes de mémoire : le constat de l'oubli p. 58

2.1 Doña Aleja de Paso de los Toros p. 58
2.2 Doña Pereira de Rocha p. 71

3 - Mémoires mutilées, *quand les silences résonnent* p. 91

3.1 Elbio E. p. 94
3.2 Lilia C. p.101

4 – Ethnographie de Pepe Nuñez : le « pueblo charrúa » p.110

4.1 Pepe Nuñez : les lieux emblématiques d'un Uruguay profond p.115
a) L'école p.117
b) L'église p.117
c) Le dispensaire et le détachement de la police p.118
d) Le Cerro Charrúa p.119
e) Les cimetières p.123
4.2 Conflit autour de mémoires : Pepe Nuñez vs. Pueblo Charrúa p.125
4.3 La question des origines indiennes : le silence de Mariano, la honte d'Itatí p.134
4.4 Les origines d'un village aux contours incertains p.145
4.5 Héritage indien ou religiosité métisse ? p.150

II : L'entrée et les disparitions de l'Indien dans l'ethno-histoire de l'Uruguay (XVIº-XIXº) p.158

Introduction : La colonisation tardive d'un territoire singulier p.158

1 – Le temps des explorateurs : Solís et l'Indien Cannibale (XVI-XVIIº) p.161

1.1 Juan Díaz de Solís : « le Colomb uruguayen » p.163
1.2 Solís entre mythe et histoire p.164
1.3 L'Indien cannibale p.168

1.4 Une multi-ethnicité crépusculaire : la population du territoire p.172

2 – Le temps de la conquête : de l'Indien frontière à l'Indien hors-la-loi (XVIIIº) p.193

2.1 Les maîtres du désert : Charrúas et Guenoa-Minuanes p.195
2.2 Les misioneros, Indiens domestiqués et la construction d'un système : l'opposition Guarani/Charrúa p.207
2.3 Naissance de Montevideo et colonisation de l'intérieur des terres : métissages et frontières p.215

3 – Le temps de l'indépendance : la résolution du « problème indien » comme acte fondateur de la nation (première moitié du XIXº) p.231

3.1 La place de l'Indien dans la geste d'indépendance p.232
3.2 Salsipuedes : « pacification » de l'espace national p.239

III – Le destin des « derniers charrúas » p.244

Introduction : Histoire d'un exil p.244

1 - Les derniers Charrúas ou quand le regard emprisonne (film) p.246

2 – L'odyssée des « Derniers Charrúas » p.247

IV - Le déni de l'Indien (XIXº-XXº)
p.260

Introduction : Une nation sud-américaine sans Indiens p.257

1 - Les Indiens invisibles : le crépuscule des *misioneros* et les derniers Charrúas p.259

2 - L'utopie du creuset de races : vers l'uniformisation laïque p.270

3 - La constitution de la nationalité dans la liturgie scolaire patriotique p.277

V - La construction de l'Indien national (XIXº-XXº) p.288

Introduction : jeu de miroirs indiens, le dialogue intérieur p.288

1 – L'Indien légendaire p.290

1.1 – L'Indien à *l'eau de rose* : quand le romantisme pare ses héros de plumes p.290
1.2 - Tabaré, Indien romantique et métis condamné p.296
1.3 – L'Indien national, el *indio propio* p.304

2 – L'Indien comme objet anthropologique p.319

2.1 - Le sujet « indien » pour l'archéologie et l'anthropologie uruguayennes p.319

Des débuts révélateurs. p.319
L'empire des collectionneurs érudits. p.322
La professionalisation. p.325

2.2 – L'Indien pour l'Histoire et l'ethnographie p.326

Dessine-moi un Indien national. p.328
L'Indien entre dans l'histoire. p.332

3 – Les manuels scolaires, l'Indien dans toutes les mémoires. p.333

3.1 L'Indien se conjugue au passé. p.334
3.2 Le système guaraní versus charrúa et l'Indien national. p.337
3.3 Civilisations précolombiennes contre sauvages de la pampa. p.341
3.4 L'Indien préhistorique. p.246

VI – De l'Indien « à soi » à l'Indien « en soi » : le *renouveau indien.* p.355

Introduction : La gestation de l'Indien en nous p.355

1 - L'heure de la revendication, l'Indien contre l'Etat p.356

1.1 Vacillement d'un modèle et analogies de la répression p.356
1.2 La révision historique, refaire l'histoire p.360
1.3 Le XXIº siècle : renaissance de l'Indien national p.369

2 - Le sang qui coule dans nos veines : l'Indien comme ancêtre : p.375

2.1 L'anthropologue biologique et la légitimité de l'ancestralité charrúa p.375
2.2 La polémique *charruista* p.377
2.3 L'actualité des discours officiels sur l'Indien p.383

3 - Un mythe éclairant : la « Garra Charrúa » p.389

3.1 L'Uruguay, pays de « fútbol ». p.389
3.2 La « Garra charrúa ». p.391

VII - L'Indien ressuscité : les Néo-charrúas p.399

Introduction : Vaimaca Perú, le retour de l'Indien. p.399

1 – Nouvelles ethnicités, quand l'Indien sort de l'uruguayen. p.406

1.1 Génèse des groupes de revendication indienne. p.407
1.1.1 Les associations pionnières : AIDU et ADENCH. p.408
1.1.2 Le « Boum » indigéniste : les années 90. p.415

L'indigénisme se répand à l'intérieur du pays. p.419

De la mise en scène à l'identification. p.422
INDIA vs. ADENCH, rivalités autour de l'Indien. p.424

1.2 D'indigénistes à Indiens: les années 2000. p.426

Indigénistes amateurs, les premiers pas de travailleurs de la mémoire. p.426
S'exposer pour exister, la communication des groupes. p.431
Mémoire et patrimoine archéologique : enjeu de l'indigénisme. p.434
Les nouveaux groupes de descendants, des volontés communautaires. p.436
L'heure de la désunion : diversité de discours sur l'Indien. p.440

1.4 De 2005 à l'actualité : combats antiracistes et naissance du CONACHA. p.444

La militance antiraciste d'ADENCH. p.444
Le CONACHA p.446
Les revendications du CONACHA : la convention 169 de l'OIT. p.454

1.5 La relation avec CRYSOL, les résonnances mémorielles en action. p.459

2 - Comment on *devient* Charrúa : trajectoires de néo-Indiens p.467

2.1 Ce que Charrúa veut dire, de « l'étique » à « l'émique ». p.468

Le chemin artistico-mystique. p.468
Le chemin politique. p.473

2.2 Vivre comme Charrúa : la construction d'un *ethos.* p.482

Rituels et cérémonies, les jeux. p.483
La relation avec l'État, un combat larvé. p.489
L'avenir des néo-Charrúas, les enjeux. p.491

3 – Mémoire indienne contre histoire nationale : les lieux de mémoire néo-Charrúas. p.494

3.1 La mémoire contre l'histoire : lieux de mémoire néo-charrúas. p.495
3.2 La mémoire en action, problématique du patrimoine. p.502

Les cônes de pierres et el Valle del Hilo de la Vida. p.502
Pierres de mémoire. p.505

VIII – Conclusion p.511

IX – Bibliographie p.519

Ethno-histoire indienne de la région p.520
Histoire nationale p.544
Littérature et théâtre p.554

Manuels scolaires p.557
Missions religieuses p.560
Récits de voyageurs p.563
Archéologie p.567
Ouvrages généraux sur la thématique p.594

X - Annexes

Annexe I – Brève chronologie relative aux amérindiens dans le territoire de l'actuelle République Orientale de l'Uruguay. p.607

Annexe II – Liste de termes d'origine indienne dans l'espagnol parlé en Uruguay. p.611

« Rien ne va de soi.
Rien n'est donné.
Tout est construit[1]. »

Gaston Bachelard.

Introduction générale

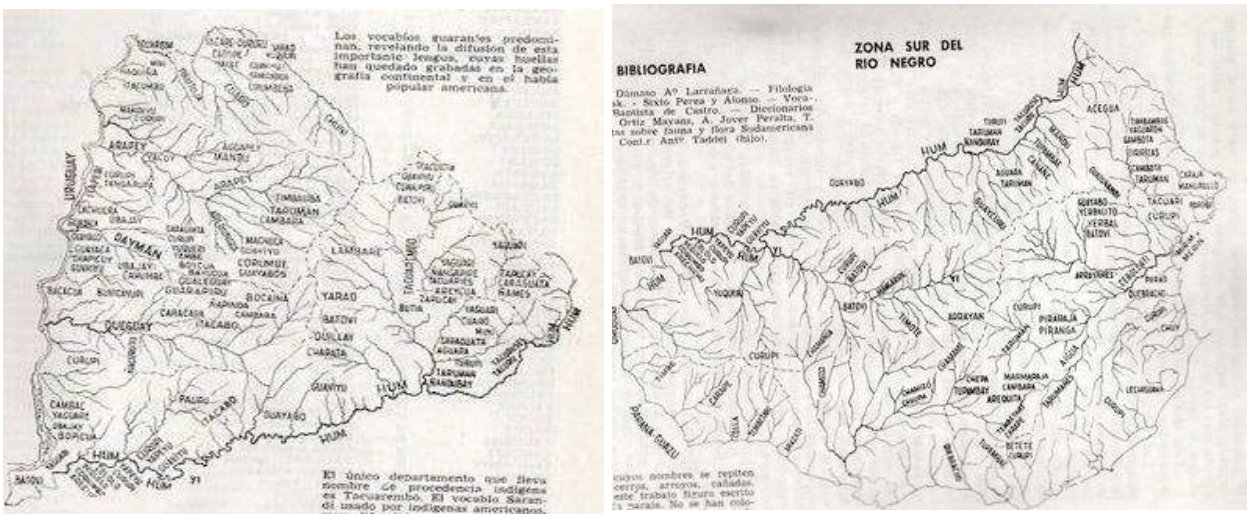
Préambule : L'éveil au secret et à la mémoire

Quand on regarde la carte de l'Uruguay, on constate que la toponymie est en grande partie tupí-guaraní. Le nom du pays lui-même, dérivé de celui du fleuve qui marque sa frontière orientale, l'est également[2]. Parmi les nombreuses étymologies prêtées au terme Uruguay, c'est celle choisie par le poète Juan Zorrilla de San Martín (1855-1931) que l'on reprend le plus souvent dans les écoles et les chansons. Selon lui, ce nom, composé à partir des termes « Urú » (oiseau) « guá » (lieu) et « î » (eau, fleuve), aurait pu signifier « le lieu du fleuve des oiseaux ». Plus poète que philologue, Zorrilla ne put réprimer son désir d'agrémenter l'expression d'un détail supplémentaire, et aujourd'hui encore on dit de l'Uruguay qu'il est *le pays du fleuve des oiseaux de couleurs*.

Malgré ce toponyme guaraní, l'Etat-nation uruguayen n'a cessé d'affirmer depuis le XIX^{e} siècle qu'il était le seul pays « sans Indiens » du continent. On s'étonnera également de ne trouver quasiment que des noms guaranís dans la toponymie alors que l'ethnie qui est associée par l'Histoire à l'Uruguay est celle des Charrúas.

[1] BACHELARD, Gaston. La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective. Éditions Vrin. Paris, 1938.

[2] Voir également sur les termes d'origine guaraní couramment utilisés dans l'espagnol uruguayen l'annexe II de ce travail.


Los vocablos guaraníes predominan, revelando la difusión de esta importante lengua, cuyas huellas han quedado grabadas en la geografía continental y en el habla popular americana.
El único departamento que lleva nombre de procedencia indígena es Tacuarembó. El vocablo Saraindi usado por indígenas americanos.
ZONA SUR DEL RIO NEGRO
BIBLIOGRAFIA

Toponymie guaraní de l'Uruguay au nord et au sud du Río Negro.
R. Maruca Sosa. La nación Charrúa, 1957.

Mais le pays qui comprend un *arroyo seco* (une rivière sèche), un *cerro chato* (une colline plate) et même une prison nommée « *penal de Libertad* », n'en est pas à un paradoxe près. C'est d'ailleurs d'un lieu aux représentations paradoxales que je voudrais parler pour introduire ce travail.

L'endroit dont je veux partir et auquel je reviendrai à la fin de cette thèse, est un parc qui se trouve près du quartier *Malvín* dans la ville de Montevideo. D'une superficie de 65 hectares, on y trouve presqu'exclusivement des eucalyptus, espèce apportée d'Australie et que certains voient comme une plaie pour la flore autochtone du pays. Notre parc porte le nom du premier président de la République uruguayenne : le Général Fructuoso Rivera. En 1831, celui-ci organisa l'opération militaire qui devait aboutir à l'extermination de l'ethnie indienne Charrúa, dans le nord du pays, et dont l'une des batailles eut lieu à la jonction des rivières Salsipuedes et Tíatucura. Bien qu'il y ait eu des survivants, dont certains terminèrent leur vie en France, le massacre de Salsipuedes est présenté, dans l'histoire officielle, comme la fin des Indiens en Uruguay, qui devenait dès lors le seul pays du continent sans population indienne. On dira souvent en évoquant nos origines que si les mexicains descendent des aztèques et les péruviens des incas, les uruguayens descendent, eux, *du bateau*, à l'instar des argentins. Les uruguayens seraient donc des européens vivant en Amérique, autrement dit selon le terme de Darcy Ribeiro un peuple « *transplanté*[3] ». C'est ainsi que la capitale recèle de nombreux clubs d'immigrés venus à partir de la seconde moitié du XIX[e] : piémontais, libanais, galiciens, basques, andalous, polonais, hongrois, arméniens, lituaniens, russes et tant d'autres.

[3] RIBEIRO, Darcy. Las Américas y la civilización. Centro Editor de América Latina, 3 vols. Buenos Aires, 1969.

Mais revenons à notre parc. Une fois que l'on y pénètre, les coupoles des eucalyptus assombrissent la marche. Le ciel réapparaît lorsqu'on atteint un petit terrain de football, rarement utilisé, et qui porte étonnamment le nom de *Estadio Charrúa*, du nom de cette ethnie que le Général Rivera combattit. Il nous faut dire que dans ces contrées, le football est le lieu de toutes les passions, et tout stade en est un temple, le réceptacle pour leur exultation. Le nom de notre stade renvoie également à l'un des principaux mythes nationaux : *la garra charrúa*. Cette expression, qui a sans doute connu son apogée médiatique en 1950, lorsque la sélection nationale remporta la coupe du monde organisée au Brésil, désigne une force magique dont seraient dotées les équipes uruguayennes surtout lorsqu'elles sont menées au score. La *garra charrúa* serait l'opiniâtreté, la volonté de ne « rien lâcher » et de savoir renverser les situations les plus désespérées. Cette force mystérieusement surgie des entrailles de l'histoire, agit dans les batailles modernes de la nation uruguayenne, à l'heure où les maillots bleu ciel de la sélection, la *céleste*, remplacent les uniformes.
Le soir, le parc Rivera se remplit de gens qui, assis sur des chaises pliables, sirotent le maté pour faire passer le temps. Curieuse habitude pour des descendants d'Européens. Tout le monde vous le dira, on reconnaît un uruguayen à son maté, reliquat guaraní s'il en est.
Comme dans de nombreux pays d'Amérique Latine, lorsque les Uruguayens perdent le contrôle d'eux-mêmes, ils ne disent pas être sortis de leurs gonds, mais que l'Indien sort d'eux (me salió el indio). A ce moment, la « sauvagerie » nous domine et nous perdons les marques de notre civilisation occidentale.

L'Uruguay s'est peuplé par les côtes et aujourd'hui encore, et il se construit en regardant au-delà de l'océan, en tournant le dos à la campagne, que l'on nomme *l'intérieur* du pays. Et si, tout comme le parc Rivera, l'histoire de ce pays comprenait un *intérieur* qu'on aurait tendance à ignorer, voire à réprimer et refouler ?
L'indianité en Uruguay est une construction qui d'objective (l'Indien était toujours l'autre) devint subjective à la fin du XX^{e} avec l'émergence de groupes revendiquant leur appartenance ethnique charrúa.
Ayant quitté mon pays à l'âge de huit ans, en 1980, je l'ai retrouvé douze ans plus tard, avec un Indien ressuscité, émergeant d'un passé vieux de deux siècles. Un Indien qui sortait de l'oubli, mais aussi et surtout du secret qui avait entouré son extermination par l'armée nationale.
Quelques années plus tard, en 2002, c'est un Indien qui avait terminé sa vie à Paris, Vaimaca Perú, qui serait le symbole de cette résurrection. Le corps de l'Indien mort, rapatrié depuis le

Musée de l'Homme, permettait à ses descendants d'affirmer avec d'autant plus de force leur appartenance à un peuple dont le massacre, et la survie de certains, avait selon eux fait l'objet d'une mise au secret dans l'histoire nationale.

Il y a au moins deux manières de vivre le secret : L'inclusion ou l'exclusion. Ne dit-on pas être ou ne pas être dans le secret ? Dès mes premières années d'école, j'ai du porter celui de la détention de mon père, et apprendre à voir la réalité avec une distance que les autres enfants n'avaient pas à éprouver. Ce que je devais montrer n'était pas tout à fait ce que je devais dire et ce que je voyais et entendais n'était pas ce qui se passait. Ne pouvant partager mon secret, j'ai rapidement compris le pouvoir du clivage. Premier de la classe, je ne porterais pas le drapeau lors des cérémonies du fait de ma condition, et tous mes camarades savaient tacitement que tous les quinze jours, je me rendais au *Penal de Libertad*, et non à la campagne, comme le disait la maîtresse.

L'histoire des Indiens en Uruguay, que je n'appris que bien plus tard, me renvoya à ces souvenirs personnels. Un autre secret officiait au cœur même de la légende nationale.

Au cours du temps, le secret s'est paré d'un manteau d'oubli. Et c'est là le plus grand écueil que je rencontrai lorsque j'entrepris de recueillir les traces de l'Indien en Uruguay. Un oubli qui s'est transmis parfois sous l'intimité des toits familiaux dont le mien, où les origines « impures » n'étaient pas bien vues, tout comme dans l'histoire officielle que racontent les manuels scolaires. Quelle origine et surtout quel sens donner à ces omissions de l'histoire familiale et nationale ?

C'est à travers la mémoire, ou plutôt des mémoires que je me suis proposé d'étudier l'indianité en Uruguay, à la suite de quelques conversations avec ma famille sur une arrière-grand-mère qui venait du lieu-dit *Sarandí de la India Muerta*. C'est peut-être aussi une conséquence de l'exil qui avec mes parents me conduisit à grandir à Lyon, ville où l'une des dernières survivantes du massacre de Salsipuedes, María Micaela Guyunusa, mourut en 1834. Guyunusa fit partie d'un groupe d'Indiens emmenés en France pour y être exhibés auprès des académies scientifiques et du public en 1833. L'histoire de ce groupe, dont il existe une statue au parc d'El Prado de Montevideo, est aujourd'hui connue de tous les uruguayens. Curieusement, mon arrière-grand-mère s'appelait aussi Micaela et il se disait dans ma famille qu'elle était de l'ethnie *Guenoa*, tout comme Guyunusa. Coïncidence bien étrange pour être

tout à fait casuelle, ou peut-être, comme se le demandait l'écrivain argentin E. Sábato la casualité n'est-elle qu'un barbarisme pour dire causalité ? (1945, 27)[4].

Chef de Charrúas sauvages.
J.B. Debret Voyage pittoresque et historique au Brésil (2 vols.)
Firmin Didot Frères. Paris, 1835.

[4] SABATO, Ernesto. Uno y el Universo. Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1980 [1945].

Introduction

L'apparition de groupes indigénistes et d'associations de descendants de Charrúas à la fin des années 80 n'a pas suscité d'intérêt outre mesure chez les chercheurs en sciences sociales. José Basini, dans sa thèse intitulée « Indiens dans un pays sans Indiens » (2002) décrivit ces groupes auprès desquels il a travaillé, mais l'objet central de sa recherche restait la communauté m'byá guaraní venue du Brésil et installée alors au Parc Lecoq de Montevideo[5]. L'apparition des groupes est pour certains anthropologues uruguayens une conséquence de la mondialisation et de l'histoire nationale récente (Porzecanski in Achugar, 1992 : 425). Mais pour les principaux représentants de l'Académie, ces groupes ne sont que l'expression d'un romantisme « new-age », et leur discours se limite à un bricolage de révisionnismes fantaisistes (Hugarte, 1999 ; Vidart, 2000). Ce travail est le premier à aborder spécifiquement ces nouvelles ethnicités uruguayennes comme objet d'étude dans le cadre d'une thèse[6]. Il combine la recherche de terrain auprès des groupes de revendication indienne en Uruguay réalisée au cours de sept séjours de plusieurs mois dans la période allant de 2001 à 2012, et une recherche documentaire menée au cours de la même période auprès des archives et des bibliothèques uruguayennes.

L'émergence de nouvelles ethnies a été étudiée déjà à diverses reprises en Amérique Latine (Pacheco de Oliveira, 1998 ; Soares, 2010), de même que ces ethnicités particulières que sont les néo-Indiens (Galinier, Molinié, 2006). La mondialisation, dont on a désigné trop rapidement les dangers homogénéisants, a accéléré dans de nombreux cas la constitution d'identités locales et régionales. Plusieurs auteurs dont K. Deutsch (1962) soulignent le lien entre l'augmentation de particularismes ethniques et le développement du système international de communications (Poutignat, Streiff-Fenart, Barth, 1995 : 28). Mais comme l'ont signalé d'autres chercheurs, il nous semble réducteur de limiter les raisons de l'émergence néo-charrúa à un simple effet de la culture postmoderne et de la mondialisation (Galinier, Molinié, 2006 : 301).

[5] BASINI, José. Indios num país sem indios. A estética do desaparecimento. Um estudio sobre imagens indias e versões étnicas no Uruguai (Tese de Doutorado). PPGAS – UFRGS. Porto Alegre, 2003.

[6] Signalons l'article « Los descendientes de Charruas » des étudiants en Sociologie Lorena Calvo, Gonzalo Lucas et Pablo Silva, publié dans Multiculturalismo en Uruguay – Ensayo y entrevistas a once comunidades culturales – Felipe Arocena y Sebastián Aguiar (ed.) – Ed. Trilce, Montevideo, 2007 et la thèse en cours de A. Olivera pour l'Université de Lausanne.

La démarche ethnohistorique présente l'intérêt de pouvoir mettre en relation l'ensemble de représentations connu à travers les sources et celui retrouvé auprès des descendants d'Indiens et des membres de groupes de revendication indienne, pour comprendre les mémoires en action dans ces processus identitaires de ce début de XXI^{e} siècle.

Nous aurons recours, pour la réalisation de cette thèse, à deux ensembles d'apports théoriques. Celui des travaux ayant abordé les problématiques des relations entre mémoire, identité ethnique et Histoire, et dont nous isolerons ceux qui nous ont semblé être les plus pertinents pour ce travail, d'une part, et les travaux plus spécifiques sur les Indiens en Uruguay, généralement historiques, voire ethnohistoriques. Pour la première catégorie, nous retiendrons ici trois apports majeurs issus de trois chercheurs de disciplines différentes et auxquels on associe trois grandes problématiques, et trois paradigmes de la mémoire : le philosophe Paul Ricœur, le sociologue Maurice Halbwachs et l'historien Pierre Nora (Lavabre, 2007). Nous irons à la recherche des lieux où se croisent les traces que Ricœur décrit comme : « *la trace écrite, qui est devenue au plan de l'opération historiographique trace documentaire et la trace psychique, qu'on peut appeler impression plutôt qu'empreinte, impression au sens d'affection, laissée en nous par un événement marquant ou, comme on dit, frappant* » (Ricœur, 2000 : 539)[7]. La notion de mémoire collective[8], telle qu'elle a été développée par Halbwachs, nous sera d'une grande utilité car :

« Les souvenirs nous reviennent lorsque nos parents, nos amis, ou d'autres hommes nous les rappellent. […] C'est dans la société que, normalement, l'homme acquiert ses souvenirs, qu'il se les rappelle, qu'il les reconnaît et les localise. […]. Il n'y a pas à chercher où ils sont, où ils se conservent, dans mon cerveau, ou dans quelque réduit de mon esprit où j'aurai seul accès, puisqu'ils me sont rappelés du dehors, et que les groupes dont je fais partie m'offrent à chaque instant les moyens de les reconstruire, à condition que je me tourne vers eux et que j'adopte au moins temporairement leurs façons de penser… » (Halbwachs, 1925).

Les travaux de Pierre Nora constituent un outil des plus pertinents également. En effet, l'histoire uruguayenne connaît une évolution en tous points semblable à celle qu'il décrit pour cette histoire dont la nation aura été la dernière incarnation, et qui se voit aujourd'hui

[7] Pour Ricœur, une troisième trace qu'il nomme cérébrale et dit être l'objet des neurosciences, vient confirmer les liens intrinsèques entre l'action de se souvenir et celle d'imaginer. Ricoeur, 2000.

[8] La mémoire collective, terme auquel nous préférerons celui de mémoire partagée, est sans doute davantage la somme des oublis que la somme des souvenirs car ceux-ci sont avant tout et essentiellement le résultat d'une élaboration individuelle alors que ceux-là ont en commun, précisément, le fait d'avoir été oubliés (Candau, 2005 : 73).

phagocytée par ce qu'il appelle la « mémoire ». Tout porte à interpréter les multiplications de cérémonies mémorielles auxquelles nous avons assisté ces dernières années avec les néo-Indiens comme une « resacralisation » de l'histoire, au sein de ce que P. Nora a appelé le « moment-mémoire ».

Le nombre de personnes qui se disent descendants d'Indiens en Uruguay dans les recensements est aujourd'hui plus élevé qu'au XX^{e} siècle. Il reste cependant assez faible pour le continent (moins de 5% de la population).

	Total							
	Total (1)	Non relevé (2)	Ignoré (3)	Afro ou noire	Asiatique ou jaune	Blanche	Indienne	Autre
Total	**3 251 654**	**81 574**	**27 435**	**255 074**	**15 412**	**2 951 192**	**159 319**	**6 724**
0 a 4	218 565	5 565	2 126	18 710	970	200 116	8 222	278
5 a 9	236 231	5 530	2 321	21 404	1 031	214 979	9 658	322
10 a 14	254 710	6 114	2 480	24 039	1 069	229 875	11 224	378
15 a 19	259 720	7 115	2 374	23 511	1 233	233 828	11 570	424
20 a 24	238 525	6 986	2 129	20 150	1 405	215 216	11 460	385
25 a 29	225 758	6 159	2 036	19 894	1 325	203 033	12 015	436
30 a 34	230 687	5 941	2 119	20 452	1 236	207 125	13 097	544
35 a 39	220 204	5 076	1 908	18 840	1 158	198 734	12 799	531
40 a 44	200 981	4 173	1 605	16 391	981	182 048	11 432	481
45 a 49	196 738	3 585	1 567	15 261	984	178 843	11 361	485
50 a 54	192 243	3 504	1 460	14 424	909	175 076	11 162	526
55 a 59	170 824	2 984	1 311	12 058	819	156 134	9 700	490
60 a 64	148 797	2 723	1 155	9 297	666	136 725	7 829	399
65 a 69	129 832	2 289	862	7 207	511	120 104	6 280	318
70 a 74	110 871	2 389	737	5 433	451	102 792	4 642	240
75 a 79	92 444	2 772	566	3 941	325	85 384	3 351	249
80 a 84	69 562	3 338	395	2 437	212	63 487	2 064	138
85 a 89	36 964	2 942	198	1 117	95	32 704	964	73
90 et plus	17 998	2 389	86	508	32	14 989	489	27

Recensement sur les origines ethnico-raciales 2011 - Source : INE – Censo 2011

Ces chiffres du recensement de 2011 nous indiquent que la classe d'âge qui revendique le plus son ascendance indienne se situe entre 30 et 34 ans, et qu'à partir de 55 ans, cette revendication diminue. Remarquons également le faible nombre de personnes âgées à se reconnaître une ascendance afro ou indienne, ce que nous attribuons à la persistance d'une réserve à se revendiquer « autre » que descendant d'européen pour cette classe d'âge.

Lors de mon travail de terrain pour l'obtention de ma maîtrise en Ethnologie, j'avais longtemps buté sur une difficulté conceptuelle, avant de modifier mon approche, embourbée dans l'opposition entre tradition et modernité. Dans le cas des néo-charrúas, la question de l'authenticité ethnique, autrement dit d'une opposition entre tradition et invention culturelle

m'avait très vite indiqué une impasse[9]. Le terrain m'apprendrait ensuite que je serais sollicité en tant qu'ethnologue pour apporter une légitimité tantôt à l'un, tantôt à l'autre des deux discours. Après que l'on m'ait posé une centaine de fois la question fatidique (*Y a-t-il des Indiens en Uruguay ?*) je dus me résoudre à trouver une image humoristique pour y répondre, tout en échappant à la prise de position que signifierait ma réponse dans le contexte de mon terrain. C'est ainsi que j'inventai *l'indiomètre*, un appareil fictif que je n'avais, évidemment, jamais sur moi. La construction de l'ethnicité néo-Charrúa se faisait essentiellement à partir des images, des récits historiques, et des mémoires orales familiales. L'activité mémorielle débordante des groupes de revendication indienne et leur discours de vassalisation de l'Histoire par la mémoire, me conduisirent à considérer les mémoires comme objet d'analyse en premier lieu.

L'apparition des néo-charrúas est expliquée en Uruguay par deux faisceaux de présomptions. Le premier, qui est manifeste dans le discours des groupes de revendication indienne, repose sur la canalisation d'une mémoire souterraine et par conséquent d'une continuité occultée dans l'histoire officielle. Il se fonde également sur des recherches ethnologiques qui légitiment ces nouvelles constructions identitaires dans d'autres parties du continent.

Le deuxième, que l'on retrouve dans le discours académique et la plus grande partie de la société uruguayenne, se fonde sur une construction identitaire à partir de l'invention d'un Indien imaginé.

Nous formulons pour notre part une troisième proposition, qui fait de l'irruption néo-charrúa actuelle, le résultat d'un dialogue entre l'Etat et l'Indien depuis la constitution de la Nation (1830), et qui s'explique tout autant par les termes de ce dialogue et leur évolution au fil du temps, que par le moment historique que l'Uruguay vit aujourd'hui.

Les constructions des néo-charrúas se réfèrent à de prétendues représentations vieilles de plusieurs siècles. C'est pour cette raison que j'ai choisi de les aborder à la fois dans la longue durée historique (Braudel, 1949 : XIII), et sous l'angle de la mémoire. Les écarts entre les représentations et leur contexte historique nous révèleront ainsi les dynamiques idéologiques de ces processus identitaires (Candau, 2005 : 112). Aussi ai-je choisi de consacrer une partie importante de ce travail à la description des représentations de l'Indien, et à leur transmission.

[9] Sur d'autres cas de polémiques autour d'une « authenticité ethnique » voir par exemple HALEY, Brian D. ; WILCOXON, Larry L. « Anthropology and the Making of Chumash Tradition ». Current Anthropology. Vol. 38, Nº 5 (December 1997), pp. 761-794. et ERLANDSON, Jon Mcvey. The Making of Chumash Tradition : Replies to Haley and Wilcoxon. Current Anthropology. Vol. 39, Nº4 (August/October 1998), pp. 477-510.

Il nous faut signaler que si notre étude se voit limitée par le peu de sources, elle l'est encore davantage par le caractère univoque des récits, produits d'abord par les autorités ecclésiastiques et militaires de la colonie, puis par les élites nationales. C'est pourquoi il nous faudra accorder une grande importance aux silences et aux oublis de l'Histoire et des mémoires que nous étudierons.

Le concept de représentation permet à l'Histoire de mieux établir les diverses dimensions réflexives, mises en œuvre dans le discours et le comportement des acteurs (Morin, Noël, 2011). La construction de stéréotypes de l'Indien devra être considérée avec intérêt, car ceux-ci participent du processus d'identification sociale, au sein du va-et-vient entre endo-identité (la représentation qu'on a de soi) et exo-identité (la représentation de soi que nous renvoie notre entourage), (Ladmiral ; Lipiansky, 1989).

Ce travail comportera sept parties :

- Mémoires indiennes
- L'entrée et les disparitions de l'Indien dans l'ethnohistoire de l'Uruguay (XVI^{e}-XIX^{e})
- Le destin des « Derniers Charrúas »
- Le déni de l'Indien (XIX^{e}-XX^{e})
- La construction de l'Indien national (XIX^{e}-XX^{e})
- De l'Indien « à soi » à l'Indien « en soi » : le *renouveau indien*
- L'Indien ressuscité : les néo-Charrúas ou quand l'Indien sort de l'uruguayen

1) Nous commencerons notre travail par la recherche de traces d'une mémoire de l'Indien (ou d'une mémoire indienne) à partir des récits familiaux, dont ma propre famille, et celle de personnes qui se revendiquent descendants d'Indiens ainsi que de la population d'un village du nord de l'Uruguay : Pepe Nuñez. Ce bourg présente la particularité de s'être vu rebaptisé Pueblo Charrúa en 2004 et d'être l'un des plus isolés du pays.

2) Nous verrons ensuite comment l'Indien est raconté dans l'Histoire uruguayenne, en décrivant les représentations qui accompagnent son apparition et leur inscription dans des périodes historiques identifiées : la Conquête, la Colonie et l'Indépendance.

3) L'histoire d'un groupe de quatre Charrúas emmenés en France en 1833 illustrera à la fois leur destin comme la question du retour des restes du Cacique Vaimaca Perú. Cette partie se compose, en plus du texte d'un film de 26 minutes.

4) Nous observerons d'abord l'occultation de l'Indien dans les rituels patriotiques, en lien avec la période de l'utopie du creuset des races,
5) Puis l'élaboration d'une série d'images particulières de l'Indien, en liaison directe avec la construction de l'identité nationale uruguayenne.
Nous réfléchirons ainsi à la place et au rôle de l'Indien comme représentation dans la constitution de « *la naissance de la nation Uruguay* », en nous référant à l'ouvrage de Colette Beaune sur la nation France (Beaune, 1985). L'Etat uruguayen naît avec l'extermination des Indiens et leur massacre à Salsipuedes en 1831, ce qui a pour conséquence que l'Indien soit absent de l'histoire comme *roman* national, selon l'expression de P. Nora (Nora, 1992).

Ces cinq premières parties devant nous permettre de mettre en évidence les correspondances entre mémoires familiales et Histoire nationale.
6) Nous aborderons ensuite les nouveaux récits de l'Indien, apparus après la dictature militaire (1973-1985) ce que nous appellerons *le renouveau indien*. L'Indien ne serait-il pas, une fois encore aujourd'hui, l'objet de projections, ce *cadavre dans le placard*[10], enterré et enfoui dans l'oubli avec Salsipuedes ?
7) Dans la dernière partie de ce travail, nous aborderons l'émergence des groupes néo-charrúas. L'ethnicité néo-charrúa s'inscrit dans le mouvement plus vaste de l'autochtonie, que Françoise Morin appelle des identités politiques planétaires (Morin, 2009). Les revendications néo-charrúas s'inscrivent de plus en plus dans le champ politique, champ dans lequel devrait s'asseoir définitivement leur existence en tant qu'ethnie.

Le 10 avril 2001, je me rendis pour la première fois au campement organisé par le groupe indigéniste Sepé sur les bords de la rivière Salsipuedes (« Sors-si-tu-peux »). Ce nom prédestiné fut également celui du lieu où je pris mes premières notes de terrain pour ce travail et où je décidai, en 2006 (suite à une fracture accidentelle du péroné) de rédiger une thèse doctorale. C'est avec cette thèse que j'en ressors aujourd'hui, plus de dix ans après, mais pas complètement indemne.

[10] La première publication de cette expression serait issue de l'anglais "a skeleton in the closet" popularisée en 1845 par le romancier britannique William Makepeace Thackeray, auteur entre autres des "Mémoires de Barry Lyndon" portées à l'écran par Stanley Kubrick.

El tiempo me enseñó que la memoria
no es menos poderosa que el olvido;
Es solo que el poder de la victoria,
Se encarga de olvidar a los vencidos[1].

Tabaré Cardozo.

Première partie

Mémoires indiennes en Uruguay : bribes de mémoire ou mémoires mutilées ?

Carte de l'Uruguay. L'étoile verte signale Sarandí de India Muerta, la bleue Rincón de Tranqueras, la jaune Pepe Nuñez, et la rouge l'emplacement du campement sur les bords du Salsipuedes, lieu du massacre des charrúas en 1831.

[1] Lo que el tiempo me enseñó. Chanson de l'album « Quiero abrazarme al recuerdo ». Montevideo Music Group, 2008.

Introduction : Histoires de vies, histoires d'oublis

Les revendications des groupes indigénistes et des associations de descendants de Charrúas ont dès le départ été situées sur le plan de la mémoire. C'est surtout par des commémorations et des rappels du massacre des Charrúas que ces groupes se rendent visibles depuis leur apparition à la fin des années 80. Et c'est également à travers la « présence d'éléments antérieurs absents » (Ricoeur, 2001 : II) qu'ils se revendiquent héritiers d'une indianité. Ceux-ci relèvent autant de l'histoire nationale que personnelle. Ainsi, au-delà du recours à l'anthropologie physique et à des authentifications par l'ADN d'une ascendance indienne, ce sont les récits de mémoires familiales qui étaient demandés pour intégrer l'association de descendants ADENCH[2]. C'est à travers ces mémoires « sauvées de l'oubli » que se construisait le discours des groupes indigénistes. Ceux-ci parlaient d'une mémoire transmise par les *abuelos*, une mémoire ignorée des livres et qui serait encore présente au cœur des campagnes les plus isolées. Signalons qu'au début de ce travail de terrain, en mars 2001, je n'ai rencontré personne se disant Indien ou Charrúa en Uruguay. C'est d'ailleurs en Argentine, à Villaguay, que j'entendis pour la première fois en 2004, de la bouche de jeunes proches de la communauté Pueblo Jaguar[3], l'affirmation « je suis Charrúa ». Ce n'est que plusieurs années après, en 2007-2008 que je retrouvai ces mots dans la bouche de descendants et de membres de groupes indigénistes en Uruguay. J'ai pu de cette manière assister au processus d'affirmation de l'identité ethnique « charrúa » dès son départ. Ce sont les histoires de vie de ces descendants qui furent le premier objet de ma recherche ethnographique. Elles montraient une partie occultée de l'histoire de l'Uruguay, à travers des récits où la honte d'être indien, et le besoin de conserver l'ascendance indienne secrète revenaient inlassablement.

Dans la tradition ethnographique de l'observation participante, je commençai par chercher dans ma propre famille les origines indiennes et ce qu'il en restait. J'y découvris très rapidement la place de l'oubli, que je ne pourrais plus dissocier de toute ma recherche. C'est donc sous la forme du couple mémoire/oubli que je choisis d'étudier les mémoires de descendants, que je regrouperais ici en trois ensembles.

[2] Asociación de Descendientes de la Nación Charrúa. Principale association de descendants de Charrúas.

[3] La communauté Pueblo Jaguar résulte d'un rassemblement de personnes se disant descendants de Charrúas et revendiquant cette identité ethnique. Elle a été officiellement reconnue par l'Etat Argentin en acquérant un statut juridique en 2007 par la résolution 280/07, constituant ainsi le premier cas du genre dans la province de Entre Ríos.

1) Le premier comprend deux cas de mémoires familiales et de généalogies indiennes, celui de ma propre famille et par conséquent de ma propre ascendance, et celui de Bernardino García, arrière-petit-fils du Cacique Sepé, historiquement relié au massacre de Salsipuedes et à la mort du Colonel Bernabé Rivera.
La mise en forme d'une mémoire généalogique et, plus généralement, d'une mémoire familiale, participe toujours de la production d'une identité individuelle, sociale et culturelle (Candau, 2005 : 142).
Dans ma famille, l'ascendance indienne, personnifiée par l'une de mes arrière-grand-mères, n'était racontée que comme une anecdote. Après avoir recueilli les récits des membres de ma famille que je pus joindre, j'entrepris une recherche généalogique pour confirmer les informations que j'avais obtenues. Commencée au Registre Civil, j'ai eu la chance d'avoir l'aide d'une cousine lointaine qui, convertie à l'Église de Jésus Christ des saints des derniers jours (les Mormons) entreprit une recherche généalogique qui me permit de remonter jusqu'au XVIII^{e} siècle. J'ai également consulté les quelques rares registres paroissiaux conservés à ce jour à la Société Généalogique de l'Uruguay dont je devins membre pour l'occasion. La réticence à reconnaître une origine indienne n'était pas un cas isolé, et je devrais la retrouver fréquemment au cours de mon terrain. Le terme « indien » était toujours associé à ceux de « sauvage », de « primitif » et d'autres notions qui le rendaient péjoratif. Les langues ne semblent se délier que depuis peu d'années et à la demande des jeunes générations. Le cas de Bernardino García est lui, bien différent. Sa généalogie fut établie par l'historien E. Acosta y Lara, dès les années 60. Descendant d'un lignage en quelque sorte « authentifié par l'Académie », il est devenu au cours du temps une véritable icône pour les groupes de descendants de Charrúas. La mise en parallèle de ces deux recherches généalogiques croisées avec les récits de mémoires familiales, mettent en lumière des éléments caractéristiques du phénomène ici observé, à savoir la manière dont l'identité indienne s'est (ou non) transmise. On utilisera également ici le travail de Nancy R. qui dessine les ancêtres des descendants et illustre ainsi leur généalogie indienne.

2) Le deuxième ensemble comprend les témoignages de descendants de tout le pays. Je rencontrai la plupart de ceux-ci au sein des groupes indigénistes. Ne pouvant isoler les mémoires de leur contexte (Halbwachs : 1925), je recueillis donc les histoires de vie de mes interlocuteurs, prenant ensuite plus de soin à ce qu'ils me racontent la mémoire reçue (ou qu'on omit de leur transmettre) et leur sentiment face à cet héritage. J'ai distingué les

témoignages selon qu'ils fussent le fait de descendants impliqués ou non dans des groupes de revendication indienne.

3) Le troisième et dernier ensemble concerne le village de Pepe Nuñez, je choisis ce lieu pour son isolement et sa petite taille, ce qui me permit d'étudier un échantillon de la population du milieu rural. Mais mon choix fut surtout guidé par le fait qu'au cours de mon travail de terrain, la région me fut indiquée comme le refuge de nombreux Charrúas rescapés des poursuites de l'armée nationale. En 2004, un référendum local avait conduit ses habitants à choisir le nom de *Pueblo Charrúa* pour leur village, fait unique à ce jour dans tout le territoire uruguayen.

A partir des éléments recueillis au cours du travail de terrain, je pourrai dresser une sorte d'état de la question relatif à la mémoire indienne en Uruguay. Si ces mémoires ne sont plus visibles que sous forme de bribes, alors il faudra réfléchir à ce qui a conduit à cet état de choses. Comme le suggère le titre de cette première partie, ces bribes de mémoires semblent comme mutilées, mais peut-on savoir de quoi, en écoutant le silence qui les accompagne ?

1 – La généalogie comme porte de la mémoire indienne

1.1 A la recherche de l'indianité familiale : le *mystère* Micaela

La première piste que j'ai suivie pour commencer ce travail fut également l'une de celles qui le motiva, en fait, bien des années avant d'entreprendre ce travail. Lors d'un séjour en Uruguay en 1995, mon père se logea chez l'une de ses tantes, Zolinda Arce , sœur de son père. Mon grand-père paternel, Vital Arce, était né dans le département de Rocha, à l'extrême-est du pays, plus précisément dans un village du nom de Sarandí de la India Muerta. Il fut le dixième de douze enfants, élevés par Ubaldo Arce, juge de paix de la bourgade, et comme dix de ses frères et sœurs, rejoignit la capitale dès sa majorité. En arrivant chez ma grand-tante pour voir mon père, celui-ci me montra le nom inscrit sur la boîte aux lettres de l'immeuble. La tante, qui ne s'était jamais mariée, conservait bien évidemment le patronyme que nous partagions, mais son deuxième nom de famille n'était pas le même. Le « Niz » que mon père avait sur sa carte d'identité, s'en trouvait allongé, sous la forme « Mottaniz ». C'est avec un grand sourire que la vieille tante nous raconta que son frére avait jugé bon de changer son nom pour on ne sait trop quelle raison. En psychanalyste débutant, mon père vit immédiatement dans la partie ôtée « Motta » une référence aux « motas », terme qui désigne les cheveux crêpus des noirs. Motta, qui pourrait être un nom

d'origine italienne mais aussi portugaise, renvoie également au Brésil, et peut-être à l'un ou l'une de ces nombreux esclaves traversant la frontière pour se réfugier en Uruguay, où l'esclavage fut aboli dès 1842, soit plus de quarante ans avant le Brésil (1888). De nombreux noms portugais de descendants d'esclaves attestent en Uruguay de la migration clandestine qu'il y eut au cours de cette période. Pour ma part, je vis dans ce mystérieux changement de nom un meurtre symbolique, puisqu'en procédant de la sorte, mon grand-père avait composé un « Arce Niz » qui n'était pas sans rappeler un poison célèbre et mortel.

La tante Zolinda, benjamine de la fratrie, nous indiqua que le bruit courait que leur mère, Micaela, était indienne, mais que cela ne se disait pas au sein de la famille. Seul, l'un de ses frères, l'oncle Ubaldo, pourrait éventuellement nous en dire plus. Mes arrière-grands-parents Ubaldo et Micaela Arce eurent douze enfants, dont les deux premiers furent jumeaux. Ceux-ci reçurent les prénoms de leurs pères et mères, et dans le but d'éviter les confusions, ils devraient jusqu'à la fin de leur vie y accoler le diminutif correspondant. *Ubaldito*, donc, vivait alors à deux pâtés de maison de chez Zolinda, et je profitai de mon séjour pour lui rendre visite. Instituteur à la retraite, *Ubaldito* était l'un des rares à avoir toujours entretenu des liens étroits avec mes parents. Il avait notamment caché des militants pendant la dictature et jouissait d'une érudition impressionante, faisant figure de véritable sage de la famille. Pour *Ubaldito*, dont le deuxième nom de famille était également Motaniz, sa mère Micaela était d'origine guenoa ou guaraní. Il disait s'en souvenir très peu, Micaela se suicida alors qu'il était encore jeune. Il ne s'étonna pas de l'attitude de son frère Vital, un homme de peu de mots, et qui jusqu'à sa mort refusa de parler de ce changement de nom, en répondant par un sourire et en changeant immédiatement de sujet. Quand il ne se contentait pas d'un simple silence.

C'est donc par un secret que je commençais cette recherche. Un secret « inavouable » selon la terminologie goffmanienne, pour qui ce type de secret est double : on cache un fait et on cache le fait de ne pas le reconnaître (Goffmann, 1973 : 37). Mon grand-père ne racontait jamais d'histoires de son enfance à Rocha. Chez lui, son épouse Generosa, surnommée « Tita », occupa tout l'espace de l'imaginaire des origines familiales avec ses évocations du « Bota-fumeiro » de Saint-Jacques de Compostelle. Peut-être fut-ce par réaction que mon grand-père fut le seul de la famille à montrer un attachement particulier aux origines basques des Arce. Il pratiquait la pelote basque et se rendait au club *Euskalerría* où il retrouvait ses amis.

Une fois par an, tous les frères et sœurs Arce se réunissaient pour célébrer l'anniversaire de l'aînée (et jumelle d'Ubaldo) Micaela. C'est au cours de l'un de ces anniversaires que j'en

appris un peu plus. C'est je crois Ariel ou Alcides, que je confonds pour les avoir tous deux entendus réciter des vers à la fin du repas, qui me dit qu'il s'agissait en fait d'une Indienne Guaraní, et que de là nous venaient nos « grosses lèvres » (sic). Je regrette aujourd'hui de ne pas avoir essayé d'en savoir plus à ce moment-là, mais l'ambiance était à la fête et dans les jours qui suivirent, je dus rentrer en France pour plusieurs années. En 2002, je me rendis à nouveau en Uruguay et je profitai du séjour pour enquêter davantage auprès de ma famille paternelle. Lors d'un repas, le frère de mon père Enrique se risqua du bout des lèvres à évoquer l'histoire qu'on lui avait racontée d'un certain *Tío* Martín. Selon mon oncle, le *tío* Martín avait la peau très foncée et montait à cheval pieds-nus, n'ayant pour étrier qu'un lacet dans lequel il glissait son gros orteil. Ce dernier s'en trouvait d'ailleurs déformé par l'usage qu'il en faisait. Le tío Martín ne dormait pas dans la maison, mais avec son cheval, à l'étable ou à la belle étoile. Son aspect d'après mon oncle n'était pas vraiment celui d'un Indien mais plutôt celui d'un *criollo* rustique, silencieux et distant. C'était peut-être l'un des derniers *gauchos* de Rocha. Mon oncle ne sut pas m'en dire plus, ni mon père d'ailleurs, tous deux avaient entendu ces descriptions de la bouche de leur oncle Ubaldo, qui disait que Micaela était venue du Brésil, tout comme son frère Martín. Au fur et à mesure que j'avançai sur les traces de Micaela, son image s'entourait d'un halo de mystère inquiétant. Décédée en 1956, mon père me dit avoir un souvenir terrible du premier enterrement auquel il avait du assister, alors qu'il avait 9 ans. Il me dit se souvenir d'avoir eu un cauchemar par la suite, dans lequel il voyait sa grand-mère se relever du cercueil et le fixer les yeux pleins de rage. La cause de sa mort a été racontée à mon père par sa mère, ma grand-mère Generosa. Selon celle-ci, Micaela avait dit, des années avant, qu'elle accepterait que n'importe lequel de ses enfants parte de la maison, sauf le benjamin, fatidiquement prénommé Ulíses. Lorsque celui-ci annonça sa volonté de se marier, Micaela, désespérée, se serait suicidée d'un coup de couteau porté au cœur. Il faut remarquer que ma grand-mère paternelle, qui rapporta cette histoire, fit plusieurs tentatives de suicide, dont une au couteau, et surtout celle réussie en 1979, lorsque mon père sortit d'un emprisonnement politique de 6 années, dans cette prison si ironiquement nommée *penal de Libertad*.

A l'aide de l'annuaire, je retrouvai les membres de ma famille à Rocha. J'entrai en contact avec eux. Au mois de mai 2003, je me rendis à Rocha, le département dont était originaire ma famille paternelle. Mais mon arrière-grand-père Ubaldo avait emmené avec lui tous ses enfants, et je ne trouvai que des descendants de ses frères à Rocha, dont le petit-fils de son frère Belisario, Julio « El negro » Arce, chez qui je me rendis. Il m'apprit que Micaela avait laissé un triste souvenir à la famille. Selon lui, quelque temps après être arrivée à Montevideo,

elle fit une première tentative de suicide en se jetant par une fenêtre. Les « Mottaniz » avaient selon lui la réputation de n'être pas très « équilibrés », mais il ne savait rien de leur origine indienne.

La maison familiale n'existait plus, et à part quelques estancias et les fouilles archéologiques qui avaient démarré au cours des années 90, le parage d'India Muerta semblait bien désert. Le nom du lieu semblait prédestiné à ma recherche, mais il était d'abord célèbre pour avoir été le scénario de deux batailles importantes pour l'histoire nationale. La première, en 1816, vit la défaite de F. Rivera, alors allié d'Artigas, face aux troupes portugaises qui avanceraient ensuite sur Montevideo. La deuxième, en 1845, fut l'un des événements les plus remarquables de la dite « guerra grande », la guerre civile qui opposa les blancos et les colorados et qui dura 12 années. F. Rivera, colorado et allié des *unitarios* argentins y subit cette fois la défaite qui devait signifier pour lui l'exil au Brésil et la mort de plus de 400 de ses hommes. La mort était bien présente dans ces terres, où des centaines d'hommes avaient péri par les armes en à peine trente ans. Mme Ferreira, qui avait grandi sur place, et que j'interviewai à propos de ses origines indiennes, me décrivit la mélancolie qui s'emparait de tout celui qui viendrait à se promener sur ces champs entrecoupés de marécages aux palmiers tordus. Voilà donc les terres d'origine de ma famille uruguayenne. Je recueillis deux versions sur l'origine du nom *India Muerta* auprès d'un journaliste local. La première parle d'une Indienne morte lors de la conquête espagnole. La deuxième d'une Indienne qui aurait été l'une des femmes de F. Rivera :

> **MF** : Bon ben on a toujours dit que Rivera avait beaucoup de femmes en Uruguay et là il paraîtrait que c'était une Indienne qui venait et qui était morte là, je ne sais pas comment. On parlait de ça, il y a beaucoup de versions, on a aussi entendu dire que des Indiens étaient morts en cet endroit (…)[4]

Une troisième version me fut apportée par le petit-fils de Mme Ferreira, selon celle-ci, une Indienne se serait battue déguisée en homme contre les Espagnols et serait morte au combat, d'où le nom. C'est également auprès de la famille Ferreira, que j'appris que deux hommes au nom de Motaniz vivaient encore à Sarandí de la India muerta quelques années auparavant. Malheureusement, cela n'était plus le cas. Plus d'un siècle s'était écoulé depuis le départ de

[4] « **MF** : Y bueno siempre se habló de que Rivera tenía muchas mujeres en Uruguay y ahí parece que era una india que venía y que había muerto ahí yo no sé en que forma. Que se hablaba de eso, hay muchas versiones, tambien se ha escuchado de que habían muerto indios en ese lugar (…) » (Entretien de W.D, le 10 mars 2002 à La Paloma - Rocha).

mes aïeux et l'exode rural ajouté à l'oubli firent que sur place, personne ne se souvenait plus de la famille Arce-Motaniz.

De retour à Montevideo, j'entrepris des recherches généalogiques. Tâche difficile dans un pays où les registres civils ne se conservaient que depuis la fin du XIXº et où l'Église elle-même n'avait pas entrepris de mise en ordre systématique de ses registres[5].

Je commençai par me procurer l'acte de naissance de mon grand-père paternel, Vital Arce Motaniz, au registre civil. Je pus alors confirmer le changement de nom qu'il a du faire effectuer simplement en omettant de citer la première partie du nom de famille de sa mère, lors de son mariage et surtout de la déclaration de ses deux enfants. Ne pouvant remonter plus loin par ce biais, je dus me contenter du seul document qui citait mon arrière-grand-mère Micaela Motaniz avec son année et lieu de naissance : 1880 dans le département de Rocha. Malheureusement, le registre civil de Montevideo ne permettait pas, en 2008, de consulter les actes de naissance antérieurs à 1903.

Je m'inscrivis alors à la Société de Généalogie de l'Uruguay, où je pus consulter les rares registres paroissiaux de Rocha du XIXe, à savoir celui des baptêmes de 1792 à 1822 et celui des mariages de 1798 à 1878. C'est là, avec l'ouvrage majeur de la généalogie uruguayenne, « Genesis de la familia Uruguaya » de J. A. Apolant, tout ce que j'eus à ma disposition pour retrouver la trace de Micaela. La société de Généalogie de l'Uruguay, à l'époque où je m'y rendis, occupait une pièce d'environ 8 m², quelques dizaines de livres entassés sur des étagères et un appareil pour lire les microfilms. Deux fois pas semaine, j'y consultai les registres cités. A défaut de trouver l'acte de naissance de Micaela Motaniz (les dates limites ne le permettaient pas) j'y trouvai un acte de mariage daté de 1871 qui seul, pouvait correspondre à son patronyme :

En ce jour treize septembre de mille huit cent soixante et onze et les trois proclamations conciliaires entre jours festifs s'étant écoulé sans qu'il n'y ait d'empêchement ni canonique ni civil et étant suffisamment instruits de la Doctrine Chrétienne et religieusement confessés, moi curé (??) de Rocha et de la juridiction j'ai disposé (??) dans l'article (??) selon la forme préscrite dans le rituel Romain avec les termes du présent qui écrit qui font véritable et légitime le Mariage de ***Juan Mota****, oriental célibataire de soixante-dix ans, et voisin de ce cette [commune] fils légitime de Don Manuel Mota et Juana Olivera décédés, avec* ***Doña Eusebia Niz****, orientale célibataire et voisine de cette [commune] de cinquante ans, fille légitime de Don roque Nis et Doña Josefa Almada, naturels et voisins de cette [commune] ont assisté en tant que témoins don José Rodríguez et Doña Margarita de Prieto dont je certifie.*

Luis Queirolo.[6]

[5] Beaucoup de ceux-ci furent irrémédiablement perdus.

Le mariage (en secondes noces ?) avec ce Juan Mota, pourrait alors expliquer que les enfants d'Eusebia, puissent adopter le nom composé de Mota-Niz, contracté par la suite en Mottaniz. Si cette hypothèse se confirme, alors mon grand-père Vital, au lieu de cacher l'indianité du nom, l'aurait au contraire réaffirmée, en reprenant le nom de famille original de sa mère, et

[6] « *En el día trece de setiembre de mil ochocientos setenta y uno habiendo antes corrido las tres concilares proclamas entres días festivos sin que ocurriese impedimento alguno canonico ni civil siendo suficientemente instruidos de la Doctrina Cristiana y religiosamente confesados, yo cura (??) de Rocha y jurisdicción desponí(?) en artículo (??) según la forma prescrita en el ritual Romano con palabras del presente de quye hacen verdadero y lgo Matrimonio a* ***Juan Mota****, oriental soltero de setenta años, y vecino de esta hijo lgmo de Don Manuel Mota y Juana Olivera finados, con Doña* ***Eusebia Niz*** *oriental soltera y vecina de esta de cincuenta años de edad, hija Leg. de don Roque Nis y Doña Josefa Almada, naturales y vecinos de esta asistieron como testigos don José Rodriguez y doña Margarita de Prieto de que certificó.*
Luis Queirolo. »

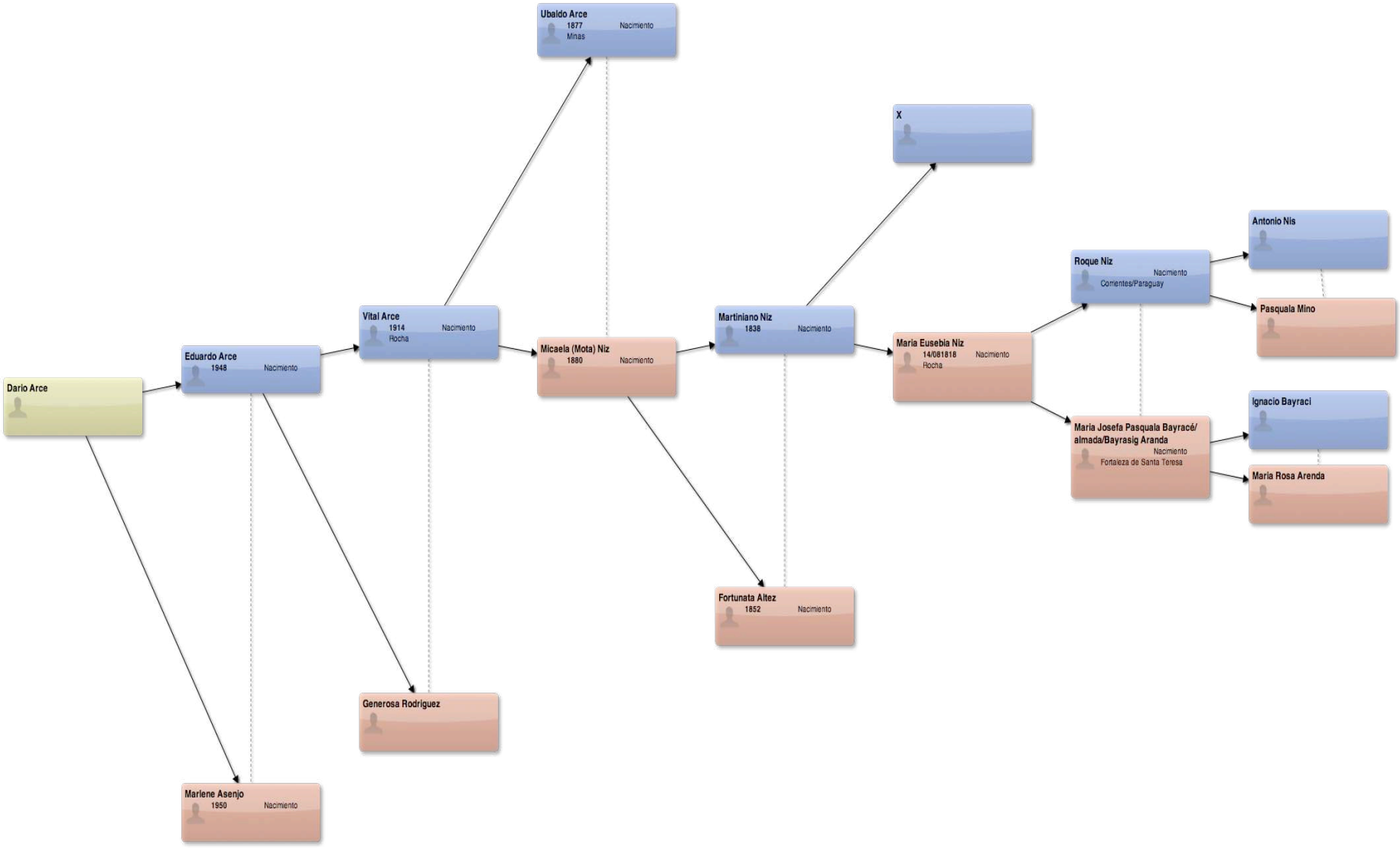


Tableau généalogique de la branche indienne *misionera* de la famille.

même de sa grand-mère maternelle. Mais jusqu'ici rien ne vient affirmer l'indianité de Micaela dont je n'avais pu établir le lien avec Eusebia Nis, dont je trouvai l'acte de bâpteme, avec l'annotation *india* dans le registre de Rocha :

f.304 ***Maria Eusebia Nis (indienne)***
Le 8 janvier 1819 née le 14 Août de l'année passée 1818.
Parents: Roque Nis, nat. de Corrientes, et Josefa Bayraci, « de Sta Teresa (1)
Gp.pat et mat. Inconnus (2)
Parrains José Rodriguez María de la Rosa
Témoins Dn Pedro Carrasco Xavier Oger
(1) ils sont indiens, voir f.54, pda n 228 L. Bmos de Sta Teresa
(2) Antonio Nis, Pasquala Miño, f. 54, 67, 92 Ignacio Pasqual Bayrasig Rosa Arendá[7]

Le nom du père de cette dernière, Roque Nis, apparaît à plusieurs reprises dans le même registre, dans les actes de mariage de plusieurs de ses filles décrites comme Indiennes :

1834, f. 199, 5 août (mariés par le P. Manuel Herrera)
Dn Antonino Valdovino, de cette commune, f. légitime de Jose Lino Valdovino et de Ma Gregoria Montañez, tous deux de Buenos Ayres, avec =Da ***María Teresa Niz (elle était Indienne)*** *native de Sta Teresa, fille légitime de* ***Roque Nis****, nat. de Corrientes, et de Josefa Bayracé, de Sta Teresa.*
TS. Miguel Figuera et María Acosta, Parrains, et Manuel Madruga[8]

1835, 220v, 7 décembre
Ramon Lopez, (il était Indien) natif de cette commune, f. légitime du décédé Francisco Lopez, natif qu'il a été de B. Ayres, et de Cayetana Agustina Antúnez, de Maldonado avec =
María Niz *(indiens, sauf les parrains), native de Sta Teresa (elle était aussi Indienne) f. légitime de* ***Roque Niz****, de Corrientes, et de Josefa Bayracé de Sta Teresa.*
Ts Dn Ceferino Molina et Da Exaltación Ferreyra, parrains. N'ont pas été veillés pour cause de fermeture[9].

---

[7] « *f.304* ***Maria Eusebia Nis (india)***
En 8 de enero 1819 nació el 14 de Ag° del año pdo de 1818.
Padres : Roque Nis, nat. de Corrientes, y Josefa Bayraci, « de Sta Teresa (1)
A.pat y mat. Se ignoran (2)
Padrinos José Rodriguez María de la Rosa
Tgos Dn Pedro Carrasco Xavier Oger
(1) son indios, ver f.54, pda n 228 L. Bmos de Sta Teresa
(2) Antonio Nis, Pasquala Miño, f. 54, 67, 92 Ignacio Pasqual Bayrasig Rosa Arendá »

[8] « *1834, f. 199, 5 de agosto (casó el P. Manuel Herrera)*
Dn Antonino Valdovino, de esta villa, h. leg° de Jose Lino Valdovino y de Ma Gregoria Montañez, ambos de Buenos Ayres, con =Da ***María Teresa Niz (era india****) oriunda de Sta Teresa, h. leg° de* ***Roque Nis****, nat. de Corrientes, y de Josefa Bayracé, de Sta Teresa.*
TS. Miguel Figuera y María Acosta, Padrinos, y Manuel Madruga »

[9] « *1835, 220v, 7 de diciembre*

1824, f. 179 7 juillet

Dn Angel San Martin, célibataire, nat. de Sta Teresa, f. légitime du décédé José San Martin, nat. de Montevideo, et de la décédée Antonia Siapató, de San Carlos avec =

***Irene Nis (1) (Indienne)** nat. de la cap. De Santa Teresa, f. légitime de Roque Nis, de Corrientes, et de Ma Josefa Bayrasí, nat. de Sta Teresa*

Ts Dn Miguel Zalayeta et Dn Manuel Muñoz

(1) Voir livre de baptêmes de Sta Teresa[10]

La mére de ces filles, Josefa Almada, apparaît ici comme Josefa Bayracé, et on peut également faire l'hypothése d'un autre changement de nom, dans un souci d'hispanisation. J'ai pu le confirmer à l'aide d'un autre registre, celui du livre de baptêmes de la Forteresse de Santa Teresa (1775-1807), où apparaissent les noms de plusieurs autres enfants de Roque Niz :

N°228, f. 54

*Ma **Eugenia Nis** – Indienne*

*Le 21 sept. 1799, f. lég. de **Roque de Nis** et de Ma Josefa Pasqual, le Pe natl. De la Corrs. Y la Made. Nat. de cette forteresse. Pat : Anto Nis et Pasquala Miño, Mat : Ig° Pasqual et Rosa Arendá (1)*

(1) parfois Pascual Cabesón, ou Pascual Bayrasí ou Ig° Pasqual Bayrasig[11]

1800 f. 28 v. n° 213

*Oct. 12. **Fco Placido Nis***

*Indien enfant de sept jours lég° de **Roque Nis** et de Ma Josefa Pasqual baptisé au Chuy par le Capitaine de Blandengues Dn Juan Agustin Pagola*[12].

Ramon Lopez, (era indio) oriundo de esta villa, h. leg° del finado Francisco Lopez, oriundo que fué de B. Ayres, y de Cayetana Agustina Antúnez, de Maldonado con =
***María Niz** (indios, menos los padrinos), oriunda de Sta Teresa (también era india) h. leg° de **Roque Niz**, de Corrientes, y de Josefa Bayracé de Sta Teresa.*
Ts Dn Ceferino Molina y Da Exaltación Ferreyra, padrinos. No se velaron por estar cerradas las velaciones. »

[10] « *1824, f. 179 7 de julio*
Dn Angel San Martin, soltero, nat. de Sta Teresa, h. leg° del difunto José San Martin, nat. de Montevideo, y de la difunta Antonia Siapató, de San Carlos con =
***Irene Nis (1) (india)** nat. de dha cap. De Santa Teresa, h. leg. de Roque Nis, de Corrientes, y de Ma Josefa Bayrasí, nat. de Sta Teresa*
Ts Dn Miguel Zalayeta y Dn Manuel Muñoz
(1) Ver libro de bautismos de Sta Teresa ».

[11] « *N°228, f. 54*
*Ma **Eugenia Nis** – india*
*En 21 de sep. 1799, h. leg. de **Roque de Nis** y de Ma Josefa Pasqual, el Pe natl. De la Corrs. Y la Made. Nat. de esta fortaleza. Pat : Anto Nis y Pasquala Miño, Mat : Ig° Pasqual y Rosa Arendá (1)*
(1) a veces Pascual Cabesón, o Pascual Bayrasí o Ig° Pasqual Bayrasig. »

[12] « *1800 f. 28 v. n° 213*
*Oct. 12. **Fco Placido Nis***

N° 259 f. 60 v.

Juan de la Rosa Nis (Indien)

Le 26 sept. 1801

f. lég. de Roque Nis et de Ma Josefa Pasqual (1) lui de Corrientes ; elle de la Forteresse

(1) ou Bayrasí, son père à elle était Pascual ou Ig° Pascual ou Pascual Cabezón[13]

N° 292 f. 67

Ma Mauricia Nis – indienne

Le 3 oct. 1803 f. lég. de ***Roque Nis*** *natl de Corrientes et de Josefa Pasqual natl de cette Forteresse. Gds parents Paternels Ant° Nis et Pasquala Miño ; Mat : Ig° Pasqual et Rosa Arendá*[14]

N° 399, f. 92

29 octobre 1809

Irene Nis, indienne

f. lég. de ***Roque Nis*** *et de Josefa Bayrasig*

Gd-parents. Pat. Antonio Nis et Pasquala Miño

mat. Ignacio Pasqual Bayrasig et Rosa Arendá

Parrains. Antonio Almada et Martin Viera[15]

f. 267 ***Teresa María Nis (Indienne)*** *(1) 1817*

Le 3 de Mars.. née le jour 15 Août de la dernière année passée, f. lég. de Roque Nis, nat. du Paraguay, et de Ma Josefa (2) nat. de Castillos

Gd-parents. pat et mat. Inconnus (3)

Parrains José Rodriguez et María de la Rosa

Témoins: Manuel Rodriguez et J. Tobio

(1) voir Livres de Baptêmes de Sta Teresa a f. 92 pda n° 399

(2) Ma Josefa Pasqual Beyrasig

(3) Antonio Nis et Pasquala Miño

Indio parb° de siete dias leg° de **Roque Nis** y de Ma Josefa Pasqual fue bautizado en el Chuy por el Capitan de Blandengues Dn Juan Agustin Pagola.

[13] *N° 259 f. 60 v.*
Juan de la Rosa Nis (indio)
En 26 de sep. de 1801
h. leg. de Roque Nis y de Ma Josefa Pasqual (1) él de Corrientes ; ella de la Fortaleza
(1) o Bayrasí, el padre de ella era Pascual o Ig° Pascual o Pascual Cabezón. »

[14] « *N° 292 f. 67*
Ma Mauricia Nis – india
En 3 de oct. 1803 h. leg. de **Roque Nis** natl de Corrientes y de Josefa Pasqual natl de esta Fortaleza. Abs Paternos Ant° Nis y Pasquala Miño ; Mat : Ig° Pasqual y Rosa Arendá. »

[15] « *N° 399, f. 92*
29 de octubre 1809
Irene Nis, india
h. leg. de ***Roque Nis*** *y de Josefa Bayrasig*
abs. Antonio Nis y Pasquala Miño
mat. Ignacio Pasqual Bayrasig y Rosa Arendá
Pads. Antonio Almada y Martin Viera. »

Ignacio Pasqual Bayrasig et Rosa Arendá[16]

f368v – 1821 ***Venancio Nis (Indien)*** *(1)*
Le 22 juin.. né le dernier 18 mai, f. lég. de Roque Nis, nat. de Corrientes et de Ma Josefa Pasquala (Pasqual Bayrasí), nat. de Sta Teresa
G.P. Pat. inconnus (2)
Mat : Ignacio Bayrasí, María rosa Arendá
Parrains. José Ramón de Silva, Ma de las nieves Prudente
(1) voir f.54 pda n° 228 L. Baptêmes de Sta Teresa
(2) Antonio Nis, Pasquala Miño, f. 54, 67, y 92 del L. Baptêmes de Sta Teresa)[17]

Comme on peut le voir, Roque Nis serait naturel de Corrientes, province où furent fondées plusieurs réductions jésuites, Santo Tomé[18], La Cruz, et surtout Yapeyú. Cette dernière fut fondée le 4 février 1627 par les Pères Pedro Romero, Roque Gonzalez de Santa Cruz et Nicolás Mastrilli Durán sous le nom de « *Nuestra Señora de los Santos Reyes Magos de Yapeyú* ou *Nuestra Señora de los Tres Reyes de Yapeyú* », avec des Indiens charrúas, bohanes, yaros et guaraníes. Dans les premières années du XVIII[e], sa population atteignit les 10.000 habitants et Yapeyú devint le siège des autorités jésuites dans les Missions. L'expulsion des jésuites en 1767 entraîna la ruine économique de l'ancienne réduction, qui dut ensuite souffrir les attaques des Portugais puis des Brésiliens après l'invasion des missions orientales en 1801. Nous savons que des Indiens furent emmenés des Missions pour la construction de la forteresse de Santa Teresa et Santa Tecla dès 1762 (Gonzalez Risotto, Rodriguez Varese, 1982 : 293). Il est possible que Roque Nis fit partie de ces contingents, ce qui expliquerait sa présence dans le département de Rocha, et que sa femme Josefa Bairasig

[16] « *f. 267* ***Teresa María Nis (india)*** *(1) 1817*
En 3 de Marzo.. nació el día 15 de Agto del año pdo ultimo, h. leg. de Roque Nis, nat. del Paraguay, y de Ma Josefa (2) nat. de Castillos
A. pat y mat. Se ignoran (3)
Padrinos José Rodriguez y María de la Rosa
Tgos : Manuel Rodriguez y J. Tobio
(1) ver Libros de Bmos de Sta Teresa a f. 92 pda n° 399
(2) Ma Josefa Pasqual Beyrasig
(3) Antonio Nis y Pasquala Miño
Ignacio Pasqual Bayrasig y Rosa Arendá. »
[17] « *f. 368v – 1821* ***Venancio Nis (indio)*** *(1)*
En 22 de junio.. nació 18 mayo último, h. leg° de Roque Nis, nat. de Corrientes y de Ma Josefa Pasquala (Pasqual Bayrasí), nat. de Sta Teresa
A.P. se ignoran (2)
Mat : Ignacio Bayrasí, María rosa Arendá
Pad. José Ramón de Silva, Ma de las nieves Prudente
(1) ver f.54 pda n° 228 L. Bmos de Sta Teresa
(2) Antonio Nis, Pasquala Miño, f. 54, 67, y 92 del L. Bmos de Sta Teresa). »
[18] Déplacée du Brésil en 1683.

Arenda ait été baptisée précisément à la forteresse de Santa Teresa, sous le nom de Josefa Pasqual, en 1784 :

N° 103 f. 33 v.
***Josefa Pasqual** – Indiens*
Le 19 mars 1784, fille lég. d'Ignacio Pasqual et de Rosa Aranda, indiens ; parrains Nicolas Jacobo et Ma ana (illisible) Díaz
(Livre de bâptemes de la forteresse de Santa Teresa)[19].

On remarquera au passage la mention *indios* qui semble ici désigner tous les individus cités dans l'acte. On trouve également la trace du décès de Rosa Arendá et d'un José Bayrassig (parents de Josefa, femme de Roque Niz) dans un registre de la forteresse qui les cite comme provenant des missions orientales (Domenech, 1944). Il se peut donc que celle-ci fut d'origine guaraní, quant à Roque Niz, tous les actes le désignent comme provenant de Corrientes (actuellement en Argentine) sauf le dernier cité qui le fait provenir du Paraguay. Comme on pourra le voir dans la deuxiéme partie de ce travail, les Missions orientales ne furent pas exclusivement composées de Guaraníes.

Bien au contraire, celles-ci constituèrent un véritable creuset de métissage inter-ethnique que nous décrirons brièvement plus loin. Les registres de la forteresse de Santa Teresa, du XVIII[e] révélent également la présence importante d'ethnies originaires de l'actuel territoire argentin (*pampas et serranos*). Il reste que l'on peut voir à travers les actes reproduits la quasi-absence de métissage avec des Européens. L'un des petits-enfants de Roque Nis, baptisé en 1821 est encore décrit comme Indien :

385
Hilarión Díaz (Indien)
*Le 1° janvier … f. lég. de Clemente Díaz, Mald° et de **Mauricia Nis** (1) nat. de Sta Teresa*
Mariano Díaz, Ignacia Ari
Roque Nis, Josefa Bairasig Arenda
Parrains : José Sandobal et Serafina gonzalez
(1) voir L. Baptêmes de la Forteresse Josefa f.lég. de Pasqual Bayrasig et de Rosa Arendá[20]

---

[19] « ***Josefa Pasqual** – indios*
En 19 de marzo de 1784, hija leg. de Ignacio Pasqual y de Rosa Aranda, indios ; padrinos Nicolas Jacobo y Ma ana (no se consigue leer) Díaz
(Libro de bautismos de la Fortaleza de Santa Teresa). »

[20] « *385*
Hilarión Díaz (indio)
*En 1° de enero… h. leg° de Clemente Díaz, Mald° y de **Mauricia Nis** (1) nat. de Sta Teresa*

Mais quels critères déterminaient qu'on ajoutât la caractéristique « Indien » à ces actes paroissiaux ? Voilà une question qui, au-delà de la motivation de la personne qui les avait rédigés allait être au cœur de toutes mes recherches. On trouve encore cette précision jusqu'en 1861, dans le deuxième tome du registre de mariages de Rocha avec deux Indiens mariés à India Muerta (Juan José Bobadilla et Adelina Sosa, le 28 janvier et Miguel Paéz et Primitiva Pañaty, le 29 janvier). Pour ce qui concerne le lignage qui nous intéresse, le métissage semble démarrer avec le mariage tardif d'Eusebia Niz avec Juan Mota. Mais il semble peu probable que Micaela fût la petite-fille de ce dernier, vu son âge, à moins qu'elle ne fut conçue avant leur mariage. Dans le registre civil de Rocha, on trouve par ailleurs les actes de naissance de deux jumeaux Eulogio et Felipe Motta y Niz datés du 21 mars 1891[21], ainsi que celui de Salestiana V. Motta y Niz, née le 14 février 1896[22].

L'endogamie indienne (du moins celle visible dans les registres), ne leur était pas exclusive. En effet, j'eus recours dans ma recherche généalogique à l'Église de Jésus Christ des saints des derniers jours, autrement dit aux Mormons et à leur Centre de la Famille, et je devais cette fois découvrir des éléments sur la branche paternelle, celle des Arce. Quelle ne fut pas ma désillusion lorsque j'appris que l'ancien responsable avait mené des recherches sur les descendants d'Indiens en Uruguay pendant des années, et que tout son travail avait été brûlé par sa fille, à sa mort[23]. Au Centre de la famille, dans un quartier chic de Montevideo, on m'informa qu'une lointaine cousine avait fait « l'ouvrage[24] », autrement dit la recherche généalogique qui permettait à tout membre de cette église de baptiser son lignage. Cette personne pourrait donc m'apporter des informations intéressantes, mais ils ne me délivreraient celles-ci que sur son accord. Je lui écrivis un courrier auquel elle ne tarda pas à répondre. Malheureusement ses recherches ne concernaient pas la famille Motaniz mais celle des Arce. J'appris ainsi, que d'après le registre paroissial de Minas (département de Lavalleja), Ubaldo Arce, né en 1877 (mari de Micaela Motaniz) s'appelait Ubaldo Arce Arce, fils de Domingo Arce Caballero (1831-1911) et de Fermina Arce Caballero (1833-1909), cousins germains et partageant par conséquent leurs grands-parents.

Mariano Díaz, Ignacia Ari
Roque Nis, Josefa Bairasig Arenda
Pad : José Sandobal y Serafina gonzalez
(1) ver L. Bmos de la Fortaleza Josefa h.leg. de Pasqual Bayrasig y de Rosa Arendá. »

[21] Respectivement Foja 18 /Acta 36 ; Foja 19 / Acta 37

[22] « Foja 17/acta 33. »

[23] Selon le « Livre de Mormon », le prophète Léhi, fuyant la destruction de Jérusalem (vers 590 av. J.C.), aurait eu pour descendance les Néphites et les Lamanites, peuples de l'Amérique ancienne (Amérindiens), d'où l'intérêt particulier que les croyants de cette Église portent au sujet.

[24] « La Obra ».

Mais revenons à la branche « indienne » de la famille, un acte du registre des mariages de Rocha de 1876 cite une descendance du couple Mota-Niz :

Le dix-neuf avril mille huit cent soixante-seize le curé D. Domingo Torras avec l'autorisation du sous-cité Curé vicaire de cette paroisse de notre Dame des Remedios de la commune de Rocha et de sa juridiction une fois les diligences de style publiées, les trois conciliaires proclamées et n'existant aucun empêchement qu'il fut canonique ou civil, j'autorise le mariage qui par mes paroles et suivant le rite de notre Sainte Mère l'Eglise ont contracté Lucas San Martín célibataire de son état âgé de vingt ans naturel su pays et voisin de Castillos et fils légitime d'Hipólito San Martín et Serafina Molina orientaux = avec ***Venancia Mota*** *célibataire âgée de vingt-six ans, naturelle du pays et voisine de San Vicente de Castillos, fille légitime de* ***Juan Mota*** *et de la défunte* ***Eusebia Niz****, orientale. Furent témoins* ***Martiniano Niz*** *et* ***Fortunata Altez****, ce dont je donne foi*[25].

On apprend ici qu'Eusebia Niz était déjà morte en 1876, et l'union entre ce Martiniano Niz et Fortunata Altez. Mon père me disait se souvenir que dans son enfance on parlait des Altez comme de lointains cousins des Arce. Comme souvent dans les recherches, l'ordre logique qui devrait s'imposer vient à souffrir d'inconvénients comme l'impossibilité de consulter l'acte de naissance de Micaela (Mota ?) Niz en 2008. Ceci fut possible en 2013, une fois surmonté deux écueils supplémentaires à savoir qu'elle n'avait pas été inscrite sous ce prénom ni dans le département de Rocha mais celui de Maldonado et surtout que les actes consultables allaient désormais jusqu'en 1879. Voici donc cet acte qui vient ajouter le chaînon manquant à la généalogie :

N° 74 1er Septembre 1880

A India Muerta et le premier jour de septembre de l'an mille huit cent quatre-vingt, à neuf heures du matin devant moi Miguel Vigo y Maeso, Juge de paix de la 7ème section d'India Muerta du Département de Maldonado, et officier d'Etat-civil ont comparu ***Don Martín Niz****, âgé de quarante-deux ans, marié, agriculteur de son métier de nationalité orientale, et enfant naturel d'Eusebia Niz décédée, qui m'a déclaré que le jour seize août de cette année, à cinq heures du matin et dans la maison du déclarant située à India Muerta est née une créature de sexe féminin qu'il me présente et qui a reçu les noms de* ***Jacinta Micaela****, fille du déclarant et de son épouse légitime*

[25] *« El día diez y nueve de abril de mil ochocientos setenta y seis el presbítero D. Domingo Torras con licencia del infrascripto Cura vicario de esta parroquia de nuestra Señora de los Remedios de la villa de rocha y su jurisdicción previas las diligencias de estilo publicadas las tres conciliares proclamadas y no habiendo resultado impedimeton alguno canónico ni civil autorizo el matrimonio que por palabras de presente y segun rito de nuestra Santa Madre Iglesia contrajo Lucas San Martín de estado soltero de veinte años de edad natural del país y vecino de Castillos e hijo legítimo de Hipólito San Martín y Serafina Molina orientales = con* ***Venancia Mota*** *soltera de veinte y seis años de edad natural del país y vecina de San Vicente de Castillos hija legítima de* ***Juan Mota*** *y de la finada* ***Eusebia Niz*** *oriental. Fueron testigos* ***Martiniano Niz*** *y* ***Fortunata Altez*** *de que doy fé. »*

Fortunata Altez, âgée de vingt-huit ans de nationalité orientale, fille légitime de Facundo Altez, décédé, et de Micaela Perez âgée de cinquante-cinq ans, veuve et domiciliée à Sarandí de India Muerta.
Après lecture de l'acte la signent avec moi le déclarant et les témoins Don Bautista Inchauste (fils) militaire de métier et de nationalité orientale et Don Servando Ozano agriculteur de métier et de nationalité orientale tous deux voisins de cette section judiciaire[26].

Le mystére de la transformation du nom Niz en Motaniz fut également éclairé grâce à l'annotation en marge du même document :

Montevideo, le 12 février 1913,
Par mandat du juge du Département de Rocha par office nº1952 et en vertu de la sentence datée du 22 novembre 1912, on apporte à cet acte les rectifications suivantes : où l'inscrite figure avec le nom de Jacinta Micaela on doit dire Micaela Jacinta ; et où le père de la même apparaît avec le nom de Martín Niz il devra se dire Martiniano Motaniz qui est le vrai.
Acte : (signature)[27]

L'acte de mariage de Martiniano Niz et Fortunata Brígida Altez, issu du livre premier de mariages de Rocha, vient confirmer ces informations. On peut voir notamment que Micaela porta le prénom de sa grand-mère maternelle, comme c'est encore parfois l'usage en Uruguay :

Le jour douze janvier de mille six (sic) cent soixante-sept, après que les trois proclamations concilaires entre des jours festifs se soient écoulées sans qu'il n'y ait d'empêchement ni canonique ni civil ayant été suffisamment instruits de la Doctrine Chrétienne et religieusement confessés le Curé Pascual Croces et Père curé de cette commune de Rocha et des juridictions en campagne. Suivant la forme prescrite dans le rituel romain avec les

---

[26] « *Nº 74 Setiembre 1º de 1880*
En India Muerta y el día primero del mes de Setiembre del año mil ochocientos ochenta, a las nueve horas de la mañana Por ante mí Miguel Vigo y Maeso, Juez de Paz de la 7a sección India Muerta del Departamento de Maldonado, y oficial del Estado Civil compareció ***Don Martín Niz****, de cuarenta y dos años de edad de estado casado, de profesión hacendado nacionalidad Oriental, e hijo natural de Eusebia Niz finada, quien me declaró que en el día dieciseis de agosto del presente año, a las cinco horas de la mañana y en casa del declarante ubicada en India Muerta ha nacido una criatura del sexo femenino que me presenta y que recibió los nombres* ***Jacinta Micaela*** *hija del declarante y de su legítima esposa Fortunata Altez, de veintyocho años de edad nacionalidad Oriental, hija legítima de Facundo Altez, finado, y de Micaela Perez de cincuenta y cinco años de edad, de estado viudo y domiciliada en Sarandí de India Muerta.*
Después de leida el acta la firma conmigo el declarante y los testigos Don Bautista Inchauste (hijo) de profesión militar y nacionalidad Oriental y Don Servando Ozano de profesión hacendado y nacionalidad Oriental vecinos de esta sección judicial. »

[27] « *Montevideo, febrero 12 del 1913,*
De mandato del juez del Departamento de Rocha por oficio nº 1952 y en virtud de sentencia fecha 22 de noviembre 1912, se hace en esta partida las rectificaciones siguientes : donde la inscripta figura con nombre de Jacinta Micaela debe decir Micaela Jacinta ; y donde el padre de la misma aparece con el nombre de Martin Niz debe decir Martiniano Motaniz que es el verdadero.
Conste : (firma) ».

termes de qui écrit font vrai et légitime le Mariage entre ***D. Martiniano Niz*** *oriental célibataire, âgé de vingt-cinq ans fils de père inconnu et* ***Doña Eusebia Niz****, avec Doña Fortunata Brígida Altez, orientale célibataire, âgée de seize ans, fille légitime de D. Jocendo Altez et de Doña Micaela Perez, orientaux et voisins de cette paroisse ont assité en tant que témoins Dn Francisco Pereyra et Doña Victoria Cellez ce que je certifie*[28].

Au terme de cette recherche, on peut se demander ce qui a pu motiver mon grand-père à reprendre le nom « Niz ». Peut-être avait-il entendu dire à l'Euskalerría que ce nom pouvait être une déformation du nom « Iguiní » d'origine basque[29] ? Dans un des départements frontaliers de celui de Rocha, Treinta y Tres, on trouve un parage nommé Rincón de Iguiní[30]. On trouve par ailleurs dans le livre de baptêmes de Rocha déjà cité une famille Iguiní dont le nom fut transformé en Ignis[31], ce qui aurait pu ensuite devenir Nis. Ajoutons que le nom « Niz » ou « Nis » trouve son origine aux îles Canaries et avant cela au Portugal, en France et en Allemagne[32]. En tous les cas, les raisons qui ont pu conduire au changement de nom originel en 1913 indiquent la volonté de revendiquer le nom « Mota » (du second époux d'Eusebia Niz) ou d'occulter celui de « Niz ». Ceci aurait-il pu permettre de réclamer un quelconque héritage ? C'est une hypothèse que l'on ne peut exclure, mais on peut également voir dans cette opération une manière de dissimuler une parenté problématique, celle d'un enfant naturel descendant d'Indiens *misioneros.* Ce *tío* Martín dont les frères de mon grand-père avaient parlé à mon père et à mon oncle, ce personnage ténébreux et *aindiado* était en fait leur grand-père. Etait-ce vraiment par goût qu'il dormait dehors ? Ou s'est-il vu exclu de la famille tout comme son nom devait l'être plus tard ? Dans la mémoire familiale, le souvenir de Micaela est d'abord celui de son suicide spectaculaire. Quant à Martín, nous avons maintenant appris d'une part son existence mais aussi le fait qu'il n'ait pas été reconnu par son père. La transformation du nom de famille a peut-être eu pour objectif de compenser cette absence, plutôt que de cacher une origine « impure ». Nous avons donc deux « oublis » qui

---

[28] *« El día doce enero de mil seis (sic) cientos sesenta y siete, habiendo antes corrido las tres concilares proclamas entres días festivos sin que ocurriese impedimento alguno canonico ni civil siendo suficientemente instruidos de la Doctrina Cristiana y religiosamente confesados El Presbitero Pascual Croces y Padre cura de esta Villa de Rocha y las jurisdicionnes dispares en la campaña. Segun la forma prescrita en el ritual romano con palabras del presente de que hacen verdadero y lgmo Matrimonio a D.* ***Martiniano Niz*** *oriental soltero de veinte y cinco años de edad hijo de padre no conocido y de Doña* ***Eusebia Niz****, con Doña Fortunata Brígida Altez, oriental soltera de diez y seis años de edad, hija legítima de D. Jocendo Altez y de Doña Micaela Perez Orientales y vecinos de esta parroquia asistieron como testigos Dn Francisco Pereyra y Doña Victoria Cellez de que certificó. »*

[29] Los Vascos en la Argentina: Familias y protagonismo.Fundación vasco-argentina Juan de Garay, Buenos Aires, 2012, 1086 p.

[30] Source : Indíce toponímico de los Lugares Poblados, 16 de octubre 1963, ROU, Dirección Gral de Estadistica y Censos. Montevideo, 1972.

[31] 374v Melchora Elias Ramirez, f. Leg. de María Ignis, nat. de Maldonado - ironie du sort, elle apparaît citée comme Indienne

[32] PEREZ VIDAL, José. Los portugueses en Canarias – Portuguesismos, Cabildo insular de Gran Canaria, 1991.

coincident dans le processus mémoriel. Phénomène qui fera l'objet d'une attention particulière dans ce travail.

Nous verrons plus loin qui étaient ces indiens *misioneros* et comment leur histoire et leur représentation nous a été rapportée. L'étude de ce lignage nous apprend que soit Martiniano, soit sa fille Micaela furent également les premiers à s'unir à des non-Indiens. On observe ainsi une endogamie prolongée au niveau historique puisqu'elle dure jusqu'au XIX^{e} siècle, et par la même occasion la forte exclusion dont eurent à souffrir ces individus métis. Une exclusion qui, dans notre cas, se prolonge dans son oubli plutôt que sa mémoire, et qui, loin d'être un cas isolé, semble un exemple de beaucoup de familles uruguayennes. Il n'y a en effet pas à ce jour d'association de descendants d'Indiens *misioneros*, contrairement à celles de Charrúas qui ont fleuri au cours des années 90 et 2000 dans tout le pays. C'est l'exemple d'une généalogie et d'une mémoire de descendant de Charrúa que nous allons maintenant étudier.

1.2 Bernardino García, un descendant de Charrúas « authentique »[33]

Bernardino, comme la plupart des personnes dont on reproduira les récits, est à la fois un informateur et un témoin. Ceci doit retenir notre attention car nous nous trouvons dans un terrain où s'entremêlent histoire et mémoire. Les interviewés sont conscients que leur discours a une valeur historique, et que l'interviewer va « construire de l'histoire » avec ce qu'ils lui auront dit.

Ma première rencontre avec Bernardino García date du 11 avril 2006, date qui devait par ailleurs être celle d'un événement qui serait entre autres à l'origine de ce travail. De retour du Chili où j'avais été faire du repérage pour le tournage d'un documentaire, je décidai de me rendre au rassemblement que le groupe indigéniste Sepé organisait annuellement sur les bords de la rivière Salsipuedes pour y commémorer le massacre des Charrúas. Après une marche solitaire nocturne de plusieurs kilomètres, j'atteignis le campement où je connaissais presque tout le monde, m'y étant déjà rendu en 2001, 2003, et 2004. A un moment, je quittai la ronde autour du feu et dans l'obscurité, mon pied heurta une racine. Je tombai avec une forte douleur à la cheville. Ne pouvant marcher, on me conduisit à la rivière, pour m'y faire mettre la jambe dans les eaux fraîches du Salsipuedes. Plus tard, allongé auprès du feu, je fis la connaissance de Bernardino García, l'arrière-petit-fils du Cacique Charrúa Sepé, qui m'administra une recette bien « criolla », à savoir un pagne trempé avec du vin et du sel là où

[33] Etant donné la célébrité de Bernardino, nous avons conservé son nom tel quel.

j'avais mal. Je menai tant bien que mal quelques entretiens, allongé sur le sol, espérant qu'il ne s'agissait que d'une entorse passagère. Le lendemain, nous rentrâmes tous à Montevideo, où je fis immédiatement des radiographies. Le verdict, après deux radiographies fut dur à encaisser : fracture du péroné. Immobilisé pour de longs mois, je décidai de reprendre toutes mes notes et d'entreprendre un travail plus approfondi sur ces nouveaux Charrúas que j'observais depuis des années. Cela m'entraînerait à interviewer Bernardino des années plus tard, chez lui, à Tacuarembó.

« *Ah, tu vas voir l'Indien* ? » furent les mots du chauffeur de taxi qui me conduisit de la gare de Tacuarembó jusqu'à chez Bernardino en entendant son adresse. C'est que depuis ses premières apparitions, habillé en Charrúa à la fête annuelle de la Patria Gaucha, l'homme que j'allais voir était devenu une célébrité dans la petite ville du nord uruguayen. Mais bien avant cela, Bernardino fut d'abord connu par les historiens uruguayens comme l'un des descendants directs du Cacique Sepé et un représentant du seul lignage charrúa ayant survécu jusqu'à la fin du XXe (Acosta y Lara, 1981). Ce qui le rendit célèbre auprès des groupes indigénistes, qui en firent une véritable icône, l'invitant à leurs réunions et cérémonies. Sa généalogie a fait l'objet de plusieurs études, dont la première et la plus connue fut l'œuvre d'Eduardo Acosta y Lara. Dans son article intitulé « Un linaje charrúa en Tacuarembó – A 150 años de Salsipuedes », cet historien reconstitue à partir de sources diverses la descendance du cacique charrúa Sepé.

Sépé, dont le nom signifierait « sage » en charrúa selon Benito Silva[34], apparaît pour la première fois dans le récit du massacre du Queguay en 1831 que rédigea le général Antonio Díaz (Figueira, 1977 : 15). A l'issue du piège tendu aux Indiens Charrúas par la toute nouvelle armée nationale, les Indiens survivants furent conduits à Durazno et Montevideo, où ils restèrent prisonniers pendant plusieurs années. Certains de ceux-ci réussirent à repartir plus tard vers l'intérieur du pays, mais leur petit nombre, et surtout le changement qu'avait subi l'ancien *Désert* qui était leur habitat, divisé depuis en champs privés, ne leur permit pas de recréer leurs anciennes *tolderías* (Acosta y Lara, 1981 : 14). Mais quelques Charrúas, certains pour ne s'être pas rendus sur les lieux du piège, et d'autres pour avoir réussi à fuir, survécurent au massacre. Parmi ces derniers se trouvait le Cacique Sepé, dont la principale caractéristique est d'avoir vengé en partie ses frères en tuant celui qui avait été le bras armé de l'opération militaire que le premier gouvernement uruguayen avait destiné à l'élimination

[34] Sixto Perea y Alonso a lu «sabio » (sage), quant à Ferrario, il a lu « labio » (lèvre). JJ Figueira, par rapprochement avec le chaná sekér (savoir, connaître) interprète le terme comme « homme expérimenté, connaisseur ». Sur ce point voir Addenda al trabajo : Eduardo Acevedo Díaz y los Aborígenes del Uruguay, J.J. Figueira, Estado Mayor del Ejercito, Dpto de Estudios históricos, 38 p ; Montevideo, 1978.

de son peuple : le colonel Bernabé Rivera. L'année suivant les massacres du Queguay, autrement appellé massacre de Salsipuedes, le neveu[35] du président Fructuoso Rivera fut en charge de poursuivre les indiens *misioneros* de Santa Rosa del Cuareim[36] qui s'étaient soulevés contre les autorités. Au cours de l'une de ces opérations, Bernabé Rivera fut capturé par un petit groupe d'Indiens Charrúas qui s'était constitué et qui se déplaçait dans la région. Ceci eut lieu à proximité du village de Yacaré-Cururú, aujourd'hui appellé Bernabé Rivera, en souvenir de l'épisode. Voici ce que rapporte à ce propos le général Díaz :

« *(...) faisant prisonnier le Colonel D.B. Rivera qu'ils ont torturé cruellement deux jours durant, se vengeant ainsi atrocement des morts à Queguay. Sepé donna l'ordre aux lanciers d'enrouler un morceau de cuir autour de la pointe de leurs lances de manière à ce qu'il n'en dépassât qu'un demi-pouce du fer, et pendant deux jours ils le martyrisérent en lui faisant de nombreuses blessures jusqu'à ce qu'il fut inanimé. Rivera leur demandait au nom de Dieu qu'ils ne le torturassent plus ; mais le barbare inexorable lui répondait tu veux un Dieu pour toi, mais pour nos pères et nos frères il n'y eut pas de Dieu. Le même Rivera leur demandait la vie en leur offrant de rendre les femmes et enfants qu'ils avaient emmenés à Montevideo en leur assurant qu'une seule lettre de sa main suffiraient au retour de tous ceux-ci. Sepé lui demandait : Et qui rendra les caciques Venado, Polidoro et les autres indiens morts au Queguay ? une fois le sacrifice consommé, le cacique Sepé entoura le fer de sa lance avec quelques nerfs de B. Rivera, qu'il montrait en 1832 comme trophée de son exploit barbare et sanglant*[37]. »

---

[35] Certaines sources le disent frère du président et non neveu (Coronel Manuel Lavalleja, en BERRO, M.B. Las primeras ideas, tomo III, N°1, Montevideo, setiembre de 1893 ; Martinez Rovira, Eduardo – Episodios nacionales de la campaña, en suplemento dominical del El Día, 31 de octubre de 1976/A.G. de la N/ Fondo : pariculares, caja 4, carpeta 5, in Barrios Pintos, 1989 : 39).

[36] Aujourd'hui Bella Unión, à l'extrême-nord du territoire national.

[37] « (…) tomando prisionero al Coronel D.B. Rivera quien atormentaron cruelmente, durante dos días, tomando así una atroz venganza de las muertes en Queguay. Sepé mandó que los lanceros envolviesen un cuero en la moharra de sus lanzas de modo que no quedaba sino media pulgada de fierro fuera del envoltorio, y durante dos días estuvieron martirizándolo haciéndole multitud de heridas hasta que quedó exánime. Rivera les pedía por Dios que no lo atormentasen ; pero el bárbaro inexorable le respondía para ti quieres Dios, pero para nuestros padres y hermanos no hubo Dios. El mismo Rivera les pedía la vida ofreciéndoles que se les devolverían las mujeres y niños que se habían llevado a Montevideo asegurándoles que una sola carta de él sería suficiente para que todos volviesen. Sépé le preguntaba. ? Y quién vuelve a los caciques Venado, Polidoro y demás indios muertos en el Queguay ? consumado el sacrificio, el cacique Sepé envenó con algunos nervios de B. Rivera la moharra de su lanza, la que mostraba en 1832 como un trofeo de su bárbara y cruenta hazaña ». Antonio Díaz in Anibal Barrios Pintos : Artigas, de los aborígenes cazadores al tiempo presente, dos tomos, MEC, 1989, p. 38. Une autre source, Modesto Polanco, indique que Sepé a toujours nié avoir capturé Bernabé vivant. Cependant l'épisode de la torture infligée au colonel fut également rapportée par deux autres témoignages cités dans Barrios Pintos, 1989, p.38.

Acosta y Lara a émis l'hypothèse que le Polidoro présent au Queguay fut Sepé lui-même, ou que le Sepé que décrivit Modesto Polanco dans sa lettre de 1890 fut un Cacique Charrúa de Río Grande do Sul ayant rejoint sous les ordres du colonel Bentos Manuel les révolutionnaires de Lavalleja en 1834 et n'ayant pas été présent au massacre de Queguay (Acosta y Lara, 1969-1970 : 171). Il reste que selon Modesto Polanco, le Sepé qu'il rencontra dans les terres de Paz Nadal, admettait implicitement sa participation à l'épisode de Yacaré-Cururú, allant jusqu'à reproduire « avec l'arrogance et la fierté d'avoir vaincu sur terrain propre et dans un combat loyal et franc » (Polanco, 1890). En tous les cas, il y a bien un Cacique Charrúa Sepé à la tête d'un groupe de Charrúas engagés dans la Révolution de Farrapos (1835-1845) que le Major Benito Silva décrivit au Dr. Vilardebó dans les termes suivants :

« *Au mois de novembre 1840 leur nombre se trouvait si réduit qu'ils n'étaient plus que dix-huit en comptant hommes, femmes et enfants. (...) Parmi ceux-ci il y avait un cacique appellé Sepé (...) Ils se réfugiaient sur les rives du fleuve Sacá, sierra de Caveirá, dans la province de Río Grande do Sul, protégés par les Républicains du Río Pardo.* » (Vilardebó, 1841)

Les Charrúas demandèrent au Major qui resta huit jours parmi eux de leur obtenir une licence pour retrouver leur patrie (Gomez Haedo, 1937 : 350). Nous ne savons pas à quel moment ces Charrúas retournèrent sur le territoire uruguayen, vraisemblablement ils s'étaient installés sur les terres d'un certain Paz Nadal (département de Tacuarembó) autour de 1857 (Acosta y Lara, 1981 : 17). C'est là que les rencontra Modesto Polanco, qui les décrivit plus tard dans une lettre adressée à Eduardo Acevedo Díaz en 1890 :

« *A un kilométre de l'établissement se trouvait la toldería en parfait état primitif, avec ses cabanes de branche arquée comme toit de roulotte, le petit canal autour fait au couteau pour évacuer l'eau et son lit de feuilles ou de paille qu'ils changeaient lorsqu'elles devenaient humides* ». (Polanco, 1890)

Une autre source précise que Sepé aurait accompagné à plusieurs reprises les deuils de son protecteur en se lacérant les muscles des bras avec la pointe de son poignard (Lavalleja Valdez, 1941). Selon cette même source, Sepé et deux de ses enfants auraient échappé à l'épidémie de variole qui tua les autres Charrúas du groupe en 1862. Ces deux derniers, enrôlés de force laissèrent Sepé seul, qui devait mourir empoisonné en 1866. Toujours selon

Valdez, le crâne de Sepé fut exhumé et emmené à Río de Janeiro après la révolution tricolore (1875)[38]. Acosta y Lara réussit à identifier les enfants de Sepé, Avelino et Santana parmi les documents militaires, mais sans qu'il y ait trace d'une descendance.
Arrêtons-nous un instant sur la description qui se trouvait dans la documentation de Don Manuel E. Rombys (1852-1939) et qu'Acosta y Lara attribue au colonel Manuel P. Christy, le fils de l'un des propriétaires de la *pulpería*[39] où mourut Sepé :

(...) Sepé était l'authentique type de la race charrúa, petit, le dos large et la poitrine saillante, musclé, le visage large avec de saillantes pommettes, de petits yeux vivaces et noircis, les sourcils et le cheveu sétacé[40] *de la même couleur ; une grande bouche avec de grosses lèvres, un petit nez légèrement aplati, tout ceci formait un ensemble, avec le cou taurin très court et de petites mains et petits pieds, avec la peau bronzée de celui qui dans son âge viril fut la terreur de notre campagne. Déjà vieux, puisqu'il mourut à plus de quatre-vingt ans, il faisait trembler ceux qui étaient à sa proximité quand il lançait son terrible et pénétrant cri de guerre. Héros de la race indigène et méritant une certaine considération, il vécut ses dernières années dans la plus grande pauvreté, n'ayant pour tout habit qu'un bandeau de cuir dont il se servait pour s'attacher les cheveux, une simple chemise et un morceau de tissu qui lui servait de chiripá*[41]*. Ses chaussures étaient les semelles naturelles qui à force de marcher pieds nus s'étaient formées sur la plante de ses pieds. Notre dernier Cacique a laissé des successeurs. Jusqu'à il y a peu d'années vivait son fils Avelino Charrúa, sur les terres des Nadal et nous savons qu'il y a des petits-enfants de Sepé. (...) »*

Parmi ces petits-enfants se trouvait le père de Bernardino, Lino, fils d'Avelino qu'un article du journal « La Mañana » cita en janvier 1949, d'après les informations rapportées par la directrice d'école Estela Soares Neto de Helguero, de Tacuarembó:

« (…) *Don Lino García (nom castillan qu'on lui donna dans sa jeunesse), descend de Sepé, un Indien Charrúa des quelques rares survivants de sa race, mort sur les terres de Nadal (...) il vit actuellement à Rincón de Tranqueras.* » (Acosta y Lara, 1981).

[38] Une autre source parle de Pelotas… Don Manuel E. Rombys in Acosta y Lara 1981 : 23)
[39] Etablissement rural où l'on s'approvisionne à peu près de toutes choses, et qui sert de cantine ou de lieu de réunion.
[40] Long, allongé comme de la soie.
[41] Pantalon large porté dans les aires rurales.

Malgré tous les efforts pour retrouver la directrice d'école et Lino García lui-même, ce n'est qu'à la mort de celui-ci, en août 1973, qu'Acosta y Lara retrouva la trace du lignage de Sepé, à la lecture d'un article publié par le correspondant du journal « El Día » à Tacuarembó sous le titre « Mort d'un ancien qui disait être le petit-fils du cacique Sepé[42] » (Gomez, 1973). S'étant rendu sur place sur ordre du Directeur du Musée National d'Histoire Naturelle, Miguel A. Klappenbach, il y fit la connaissance de plusieurs enfants de Lino García, dont Bernardino García Lemos, alors âgé de 31 ans.

C'est précisément le jour de la mort de son père que Bernardino apprit son ascendance charrúa. Comme il me le dit lors de l'entretien réalisé chez lui, à Tacuarembó, le 15 janvier 2011 :

> **BG** : Il s'est trouvé que juste quand le vieux est mort, on n'était que cinq à la maison, et alors la presse est apparue. C'est là que j'ai su qu'il était, qu'il était Indien. Je ne savais pas non plus que j'étais Indien moi-même (…) On était en train de labourer la terre, je crois que par ici. Et le soir je suis rentré et il y avait des tas de voitures dans la rue. Je ne comprenais pas, j'étais jeune, je ne me souviens plus de l'âge que j'avais. Et comme il ne nous laissait jamais aller à la rencontre des gens, il nous chassait, ne voulait pas qu'on soit au contact des gens, nous, écartés qu'on était. Finalement je ne savais pas ce qu'étaient venus faire ces gens. Ni d'où ils venaient non plus. C'est au cours des années que je me suis rendu compte, et en faisant des recherches moi-même sur les Indiens parce que je ne savais pas non plus que j'étais Indien. »[43].

[42] « Falleció anciano que decía ser nieto del cacique Sepé ».

[43] « **BG** : Dá la casualidad que justo cuando el viejito falleció, los únicos que habíamos en la casa eramos cinco, cuando apareció la prensa esa. Que fue ahí que yo supe que era, que era indígena. Yo no sabía tampoco que era indígena. (…) Estabamos carpiendo, me parece que estabamos carpiendo andabamos por acá. Y de tardecita yo llegué a la casa y habían chorreras de auto en la calle así. Y yo no entendía, yo era gurí, la edad que tenía yo no me acuerdo bien. Y como nosotros, el no nos dejaba nunca llegar a la gente, el nos corría, no quería que estuvieramos al lado de la gente, nosotros, distanciados. Y a lo último yo no sabía lo que habia venido a hacer esa gente. Ni de donde era tampoco, este. Y luego de trajinar los años fue que yo fui dándome cuenta, y investigando yo mismo tambien ese tema de los indígenas porque yo no sabía nada que era indígena tampoco.» (Entretien du 15 janvier 2011 à Tacuarembó).

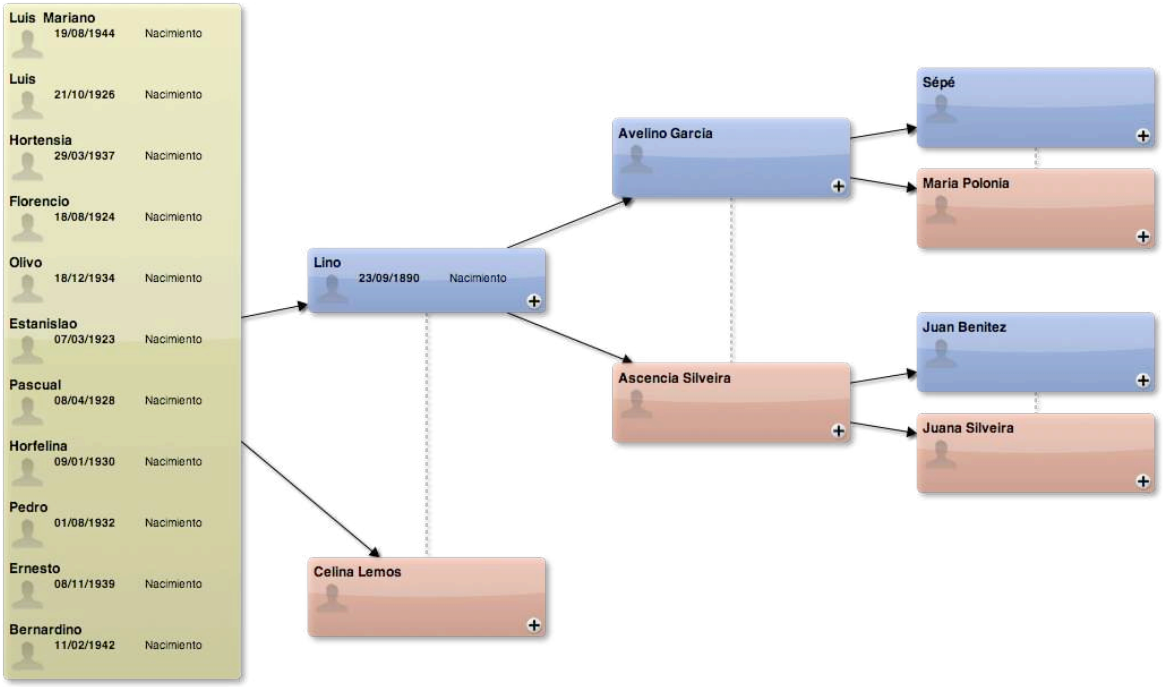


Tableau de l'ascendance de Bernardino García jusqu'à Sepé

Né à Rincón de Tranqueras, Bernardino et ses onze frères et sœurs ne surent jamais par leur père qu'ils descendaient du cacique Sepé. C'étaient là un sujet dont on ne parlait pas.

> **BG** : A mon avis il était interdit de parler de ces choses et dès l'école. Parce que même à l'école on n'en entendait pas parler. Et la directrice de l'école du Paraíso[44] là où j'allais, avait tous les papiers du vieux Lino[45].

Le portrait que dresse Bernardino de son père est celui d'un homme sévère, silencieux et distant.

> **DA** : « Et vous vous souvenez d'une particularité qu'il ait eue ? Comment était-il ? »
> **BG** : « Non, on le voyait immobile. Il était calme. Il nous envoyait travailler et s'asseyait sous un petit arbre, je ne me souviens plus, un citronnier je crois, il s'asseyait là sur un petit tronc et il se servait de deux chiens. Il en avait deux, un de

[44] Certainement celle qui a donné les informations pour l'article précédemment signalé.
[45] « **BG** : Yo para mí que estaba prohibido hablar de esas cosas y ya a partir de la escuela me parece que era. Porque ni en la escuela se oía nada de eso. Y la directora de la escuela del Paraíso que era donde yo iba, tenía todos los papeles del viejo Lino. » (Entretien du 15 janvier 2011 à Tacuarembó).

> chaque côté. De sacrés chiens ! C'était les seules choses. Il aimait beaucoup le jeu. Pour les cartes il pouvait partir une semaine entière[46]. »

L'épouse de Bernardino, présente à certains moments de l'entretien, et qui avait connu son beau-père, le décrivit surtout comme une personne pauvre.

> **MG** : Malheureusement, c'était un être qui tout indien qu'il était vivait dans la misère, que de fois ne l'ai-je pas lavé, que de fois ne l'ai-je pas vêtu, ne lui ai-je pas acheté de vêtements ? Il me reste la fierté de dire que je l'ai habillé, que je lui ai mis des espadrilles neuves[47]. »

Elle ajouta l'un des seuls dialogues qu'elle avait eu avec son beau-père, lorsqu'elle fit les démarches pour demander que Bernardino puisse reconnaître ses deux enfants nés d'un mariage précédent :

> **MG :** (…) et lui il ne parlait jamais de rien, il ne faisait que regarder le soleil et un jour je lui ai demandé : pourquoi est-ce que vous regardez le soleil Don Lino ? »
> - Oui ma fille, c'est parce qu'au lever au coucher du soleil se trouve la bénédiction »
> Et il écrivait avec un bâton comme ça sur le sol (elle me décrit des tracés en spirale). Alors je lui ai demandé : « Et pourquoi vous faites ça ? ». Et après, un jour, je l'ai dit à ma mère et ma mère savait qu'il était Indien. Il était interdit d'en parler, ma mère ne me l'a pas dit[48]. »

Il peut sembler incroyable qu'un homme vive auprès de son père plus de trente ans sans échanger de conversations sur un sujet aussi important. Mais il faut avoir connu la capacité de silence que les gens de la campagne uruguayenne conservent encore de nos jours, pour savoir que c'est tout à fait possible. D'autant qu'ici, tout comme dans le premier cas que l'on a

---

[46] « **DA** : Y usted recuerda algun tipo de particularidad que el tenía ? Como era ?
BG : No, uno lo veía era quieto era. Siempre quieto. Nos mandaba a trabajar y se sentaba bajo un arbolito, tenía un arbolito, no me acuerdo bien como un limonero creo, se sentaba ahi en un tronquito y tenía los perros. Usaba dos perros, uno de cada lado. Unos brutos perros ! Que era lo unico. Le gustaba mucho la timba. Para las barajas pasaba igual la semana. » (Entretien du 15 janvier 2011 à Tacuarembó)

[47] **MG** : « Lamentablemente era un ser que pa ser indio vivía en la miseria yo cansé de bañarlo con el, vestirlo con el, comprarle ropa. Queda el orgullo de decir que lo enropé, lo vestí. Le puse alpargata nueva. » (Entretien du 15 janvier 2011 à Tacuarembó)

[48] **MG** : « (…) Y el nunca hablaba nada, solo miraba el sol y un día yo le pregunté : « porque usted mira el sol Don Lino ? » - « Si mijita, porque en la entrada del sol y la salida del sol está la bendición ». Y escribía así con un bastón. Entonces le pregunté « Y porque usted hace eso ? ». Y después un día le dije a mi madre y mi madre sabía todo que el era indio. Estaba prohibido hablar, mi madre no me dijo » (Entretien du 15 janvier 2011 à Tacuarembó).

observé avec mon arrière-grand-mère Micaela, l'ascendance indienne semble avoir fait l'objet d'un secret tout aussi bien gardé.

> **DA** : Bon alors comme vous me racontiez jusqu'au décès de votre père en 1973 vous n'aviez jamais entendu parler du sujet indien ni…
> **BG** : Non, jamais, ni même parler d'indiens.
> **DA** : Ni même d'indiens en Uruguay ?
> **BG** : Non, non, de rien de tout ça. Jusqu'à cette date[49].

Au cours de l'entretien j'appris qu'il existait une photographie du cacique Sepé en tenue militaire, propriété d'une voisine qui refusait de la montrer, et pire encore, de la transmettre.

> **DA** : Il y aurait donc une photographie de lui
> **MG** : Oui, et elle m'a dit qu'elle ne la donnerait à personne. Elle ne la donnerait à personne. Elle ne la donnerait à personne parce que le père tout ce qu'il disait en vie était parole d'honneur.
> **DA** : Il a demandé à ne pas donner la photo ?
> **MG** : Non, non. Elle vit à Clara.
> **DA** : Même à ses enfants ?
> **MG** : Non même pas aux enfants parce que selon elle, quand elle ou ses frères mourront il brûleront tout. Parce que cette histoire, ça n'est pas possible, elle est interdite par leur père. Parce que le père s'est battu et, bon, ce sont des gens qui ne donnent pas d'histoire, comme le père de Bernardino qui …
> **BG** : Et oui le vieux..
> **MG** : Qui ne disait pas un mot
> **BG** : Rien, rien[50].

---

[49] « **DA** : Bueno y entonces como me contaba hasta el fallecimiento de su padre en el 73 usted nunca había oído hablar del tema indígena ni…
BG : No, nunca, ni de indios tampoco.
DA : Ni que había habido indios en el Uruguay..
BG : No, nada de eso. Hasta esa fecha.
DA : En el 73, y ahí apareció toda esa gente…
BG : ahí fue que apareció esta gente y yo me dió por investigar yo también. » (Entretien du 15 janvier 2011 à Tacuarembó).

[50] « **DA** : O sea que hay una foto de el.
MG : Si, y ella dijo que no lo daba para nadie. Ella no lo daba para nadie porque el padre todo lo que decía en la vida era palabra de honor.
DA : Pidió de no dar esa foto ?
MG : No, no daba no. Ella vive en Clara vive ella.
DA : Ni los hijos de ella.
MG : No ni los hijos porque segun dijo cuando ella, ella o los hermanos de ella murieran quemaban todo. Porque esa historia no podía ser, prohibida del padre. Porque el padre peleó, y bueno son gente que no dan historia, como el padre de Bernardino que …
BG : Y si porque el viejo nomás…

Cet épisode, fût-il véridique ou non, vient encore confirmer la marque du secret autour de ce qui pourrait relever d'un héritage indien. Une mémoire réprimée par le silence, et qui reflète une discrimination que l'épouse de Bernardino me signale à travers deux épisodes qui lui arrivèrent pour être la femme d'un « Indien ».

> **MG** : Parce que moi on me l'a dit, on m'a chassée d'une église. Je ne te raconte pas d'histoires, je te dis la vérité, on m'a chassée parce que j'étais mariée avec lui. Parce que j'étais mariée à une personne que Dieu avait châtiée les indiens et leur avait donné des plaies de poux.
> **BG** : (rires)
> **MG** : Et j'ai demandé à ce propos à plein de gens, et ils m'ont dit que c'était faux.
> **DA** : Et où cela s'est-il passé ?
> **MG** : Ici, à Tacuarembó, à l'église évangélique
> **DA** : C'étaient des évangélistes ?
> **MG** : Oui, et ils m'ont chassée, ils ont dit que j'étais mariée avec un homme qui était du diable[51].

L'autre épisode concerne l'interview que lui fit un journaliste de la radio locale à propos de sa vie sexuelle avec un Indien :

> **MG** : (…) Et après il me dit qu'il voulait me demander comment était la vie sexuelle avec lui. S'il était une bête comme on le raconte. Que je dormais avec un être qui était une bête[52].

Bernardino, lui, ne manifesta pas avoir été discriminé du moins avant de s'affirmer comme descendant d'indien. Accusé injustement d'avoir été « tupamaro[53] » pour avoir travaillé dans

---

MG : No hablaba una palabra.
BG : Nada, nada. » (Entretien du 15 janvier 2011 à Tacuarembó).

[51] « **MG** : Porque a mi me lo dijeron, a mi me corrieron de una iglesia. Yo no te digo mentiras te digo la verdad me corrieron porque yo estaba casada con el. Porque yo estaba casada con una persona que dios había castigado a los indios y les había dado plagas de piojos.
BG : (risas)
MG : Y yo pregunté eso, a pila de gente, me dijeron que eso era mentira.
DA : Donde fue eso ?
MG : Aca en Tacuarembó en la iglesia evangelica
DA : Eran evangelicos ?
MG : Si, y me corrieron de verdad, me dijeron que yo estaba casada con un hombre que era del diablo. » (Entretien du 15 janvier 2011 à Tacuarembó).

[52] « **MG** : Y después me dijo que quería preguntarme como era la vida sexual con el. Si el era un animal que segun dicen que el era un animal. Que yo dormía con un ser que era un animal. » (Entretien du 15 janvier 2011 à Tacuarembó).

un établissement dont le patron fut arrêté pendant la dictature, l'arrière-petit-fils du cacique Sepé me dit n'avoir pris conscience de son ascendance et de ce que cela représentait qu'au cours d'un processus de plusieurs années. Ainsi, c'est une certaine Nora Fernandez, travaillant pour le Ministère de la Culture qui le contacta à la fin des années 80, suite à une émission de Cristina Morán[54] à Montevideo qui parlait de Bernardino.

> **DA** : Et qu'est-ce qu'elle a proposé, comment s'est-elle présentée ?
> **BG** : Elle dit qu'elle était en train de faire un recensement pour identifier les Indiens. Mais elle travaillait au ministère de la culture. Et elle avait trouvé des Indiens dans plusieurs maisons, grâce au ministère de la culture. J'ai encore une lettre par là, je ne sais plus oú.
> **DA** : Et pourquoi elle faisait cela ? Qu'a-t-elle dit ?
> **BG** : Appramment justement pour ça, à propos des terres.
> **DA** : Elle parla de ça ? de terres ?
> **BG** : Oui, pas à moi, mais je l'ai su ensuite. Tout est là, les lettres et tout[55].

Nous retrouverons cette personne lorsque nous aborderons la genèse des groupes de revendication indienne, ainsi que lorsque nous parlerons d'autres descendants où elle intervint également. Signalons ici la question des terres, que Bernardino me dit avoir réclamées en 1982 au Président de la république, Julio María Sanguinetti, après avoir lu dans un des livres d'Acosta y Lara qu'il aurait pu y avoir droit. Loin des groupes de descendants qui se concentraient alors surtout à Montevideo, Bernardino prit seul l'initiative de défiler en « Tenue d'indien » à la plus grande fête folklorique du pays : la Fiesta de la Patria Gaucha. Inaugurée en 1985, ce festival qui dure une semaine a pour thème l'exaltation de l'image du gaucho, et la démonstration des qualités du cheval créole. Convoquant aujourd'hui près de 60.000 personnes, la « patria gaucha » est devenue la plus grande fête folklorique de l'Uruguay. Les sociétés *criollas* rivalisent dans diverses épreuves, à savoir la meilleure

---

[53] Membre du mouvement de guérilla urbaine MLN-Tupamaros, durement réprimé au cours des années 1960.
[54] Célèbre actrice, animatrice de radio et de télevision uruguayenne.
[55] « **DA** : Y que fue lo que ella propuso, como se presentó ?
BG : Que andaba haciendo un relevamiento con respecto a la identificación de indígenas. Pero que trabajaba en el ministerio de cultura. Y había encontrado en varias casas por parte del ministerio de cultura, indígenas. Salía de largo ahí a hacer identificación. Yo tengo una carta todavía ahí, no me acuerdo donde.
DA : Y para que lo hacía eso ella ? Que le dijo ?
BG : Segun parece que era para eso mismo, para el tema de las tierras.
DA : Ella hablo de eso, habló de tierras ?
BG : Si, a mi no me habló pero lo supe después. Está todo por acá, las cartas todo. » (Entretien du 15 janvier 2011 à Tacuarembó).

reproduction d'un *fogón*[56] créole, l'élection de la *flor del pago*, sorte de « miss-gaucha » et le défilé *gaucho* à travers la ville de Tacuarembó, pour obtenir des prix. C'est l'une des plus anciennes sociétés *criollas* de la région, la *Sociedad Criolla Patria y Tradición*, fondée en 1945, qui demanda à Bernardino de participer au défilé, en 1997.

> **DA** : Comment cela s'est passé quand vous avez defilé pour la première fois ?
> **BG** : Bien, j'ai été invité par Don…
> **MG** : Lemos
> **BG** : Lucas Lemos, de Patria y Tradición.
> **DA** : C'est une *aparcería*[57] ?
> **BG** : Une aparcería. Et après ce fut plus l'affaire du professeur Micoelsson qui m'y a envoyé. Il savait que j'avais cette histoire indienne, que je savais que j'étais indien. Alors c'est lui qui m'y a envoyé. Mais je défilais sans intérêt aucun, tu vois ?[58]

Bernardino García au défilé et près d'un *fogón* lors de deux éditions de la fête de la « Patria Gaucha » de Tacuarembó

C'est une anthropologue française, Annie Houot, qui offrit à Bernardino le cheval qu'il utilisa pour ses premiers défilés. Bien qu'elle n'ait pas embrassé la cause indigéniste avec la même

[56] Il s'agit d'un feu de camp autour duquel on dispose une reconstitution de ceux du temps des gauchos, avec cuisson d'asado et préparation de maté.
[57] Autre nom des sociétés créoles.
[58] « **DA** : Como fue Bernardino esa primera vez que usted desfiló ?
BG : Bueno vine invitado por Don..
MG : Lemos
BG : Lucas Lemos, de *patria y tradición* (Société Criolla de Tacuarembó).
DA : Es una aparcería ?
BG : Una aparcería. Y luego después era cosa del profesor Micheolsson que fue el que me mandó acá. Sabía bien que yo manejaba esa historia de indígena, que yo sabía que era indígena. Estaba seguro. Entonces fue el que me mandó. Pero yo salía a desfilar sin interés ninguno, viste ? » (Entretien du 15 janvier 2011 à Tacuarembó).

ferveur que d'autres collègues dans d'autres parties du continent, Annie Houot fut sympathisante d'ADENCH (Asociación de Descendientes de la Nación Charrúa) dès les années 90. Cette association de descendants fut par ailleurs la première à contacter Bernardino après Nora Fernandez, en l'invitant à Montevideo. Bernardino accuse aujourd'hui l'ingratitude de la *Sociedad Patria y Tradición*, qui n'a pas daigné lui donner un lopin de terre, ne serait-ce que pour son cheval.

> **DA** : Vous vous êtes senti manipulé ? Utilisé ?
> **BG** : Ah oui, totalement, bien sûr. Parce que sans le savoir, j'ai été utilisé par cette bande de bandits qui ne savent rien apprécier. Parce que s'ils appréciaient ils se seraient au moins souvenus de moi. En disant bon, ce pauvre compatriote, à telle date, nous accompagnés. Et je n'ai jamais eu accès à aucun argent.[59]

Bernardino devint au cours des années un véritable symbole pour les groupes de revendication indienne, pour la plupart basés à Montevideo. Tous l'ont invité ou se sont rendus chez lui. C'est avec fierté que des dizaines de personnes affiliées à ces groupes ont demandé chacune à leur tour au plus illustre descendant de Charrúas de l'Uruguay de poser ensemble pour une photographie. Il suffit pour s'en rendre compte de parcourir les pages d'internet, en particulier les « facebook ». Lors de l'entretien cité, je demandai à Bernardino s'il ne lui semblait pas contradictoire de voir les propriétaires terriens jouer aux gauchos et célébrer la mémoire des Indiens dont ils ne toléreraient pas le mode de vie. C'est avec un grand sourire qu'il me répondit que tout cela n'était qu'un « carnaval politique », que pour sa part, il n'y participait que « par tradition ». Comment ne pas voir un renversement dans cette mise en valeur de la vie *gauchesca* par les héritiers de leurs ennemis vainqueurs : les *estancieros* ? Mais à regarder Bernardino décider à 40 ans de revêtir une pièce de cuir, de se ceindre le front avec un bandeau et trois plumes d'autruche, et brandir une lance fabriquée de ses mains, on assiste bien à un autre renversement. Dans sa famille, qui a cultivé le secret imposé par son père, on disait d'ailleurs qu'il allait « faire l'idiot à cheval[60] ». Pour Bernardino, l'apprentissage de l'histoire des Charrúas lui servait à fabriquer sa tenue mais aussi à se construire lui-même, peut-être justement dans cette relation si lointaine avec son père. Le fait de « jouer l'Indien » comporte une dimension performative qui a alimenté sa

[59] « **DA** : Usted se sintió manipulado ? Usado ?
BG : Ah si toda la vida, por supuesto. Porque sin saber, yo soy siendo usado para esta manga de bandidos que no aprecian nada. Porque si ellos apreciaran bueno por lo menos se acordaran mío. Diciendo bueno, este pobre paisano, en tal fecha, estuvo junto a nosotros. Y nunca tuve acceso a plata ninguna. » (Entretien du 15 janvier 2011 à Tacuarembó).
[60] Pavear a caballo, paroles de ses frères, entretien cité.

démarche, tout comme celles des rituels pratiqués par les groupes que l'on décrira plus loin (qui pour certains d'entre eux jouent plutôt « **à** l'Indien »).

Mais de par son ascendance reconnue et célèbre, Bernardino ne fait pas que reproduire l'Indien Charrúa, il le réincarne le temps de ses exhibitions, en lui donnant un corps, pouvant alors vivre lui-même l'expérience d'être perçu d'une manière particulière. La ville toute entière saluait son passage et il était le visage manquant à cette reconstitution du temps des gauchos qu'est la Fiesta de la Patria Gaucha. Récemment, Bernardino fut sollicité comme figurant pour un film retraçant un épisode de la geste du Général José Gervasio Artigas[61]. On lui demanda de s'attacher un bandeau de cuir autour de la tête pour jouer le rôle de l'un des Indiens qui accompagnèrent le *caudillo oriental*. Une fois encore, il s'agissait de jouer l'Indien, mais Bernardino refusa le maquillage et bien que s'étant exécuté pour le reste, me dit ne pas avoir été satisfait par le rôle secondaire que l'indien avait dans ce film. On ne l'avait pas grimé en Cacique Charrúa et encore moins en Sepé, rôle qu'il avait pour habitude d'interpréter et qu'il avait fini par composer grâce à ses propres recherches. Bernardino était conscient de ce qu'il représentait pour les groupes de descendants de Charrúas. Il s'est rendu à de nombreuses reprises à des activités organisées par des groupes comme Adench, ou encore au campement du groupe Sepé de Salsipuedes en 2006. Il a aussi participé au groupe de descendants de Tacuarembó « Guyunusa » pendant plusieurs années. Interrogé sur son point de vue sur l'apparition de ces groupes depuis les années 90, il s'est dit surpris.

> **DA** : Et vous avez vu qu'il y a des années on n'entendait personne dire : je suis Charrúa. Aujourd'hui il y en a plusieurs.
> **BG** : C'est ça, voilà quelque chose qui retient aussi mon attention.
> **DA** : Mais comment ça se fait ?
> **BG** : C'est quelque chose que je me demande aussi. Pourquoi tous ces descendants apparaissent alors qu'il n'y en avait pas avant ?
> **DA** : Mais maintenant certains ne se disent pas seulement descendants, ils se disent directement charrúas…
> **BG** : Sûr. Ils sortent…ils sont totalement charrúas. Et avant on ne disait rien de tout ça (rires) et ça rime à quoi ?[62]

[61] La Redota. Réalisée par Cesar Charlone en 2011.

[62] « **DA** : Y usted vio que hace años, no se escuchaba a nadie decir : soy charrúa. Hoy hay unos cuantos.
BG : Ahi va, eso es lo que me llama también la atención.
DA : Y como puede ser ?
BG : Es algo que a veces me pregunto yo mismo. Porque aparecen todos estos descendientes ahora si antes no habían ?
DA : Pero ahora ya ni descendientes se dicen algunos, se dicen charrúas.

En ce qui le concerne, Bernardino répond sans hésitation qu'il n'est qu'un descendant.

> **DA** : Comment vous définissez-vous, vous vous sentez Indien, vous vous dites Indien ? Charrúa ?
>
> **BG** : Descendant, parce qu'on me demande et je réponds non, non, je ne suis pas indien, simplement descendant je leur dis. Beaucoup de gens ont été parfois… moi je suis sorti, j'ai été dans les écoles, j'ai défilé pour eux, pour les enfants. Parce que je n'aime pas que ceci meure. Que les mêmes enfants se rendent compte que ce n'est pas comme on disait anciennement. Je suis allé à la campagne aussi, je suis allé parler avec des enfants déjà grands, et les parents ne savaient pas que ces descendants existaient, pour eux il n'y avait pas d'Indiens et c'étaient des gens de la campagne tu vois ? Et pourtant c'est leur affaire, alors on leur demande, parce qu'il est bon aussi de demander parce qu'on ne sait pas aussi, alors je leur communiquais, je leur disais : l'Indien a toujours existé, je leur dis. Ensuite les Espagnols sont venus et ils ont tout rasé. Il y avait des Indiens, moi je ne le suis pas, je suis un descendant parce que par exemple pour que vous communiquiez et sachiez ce que c'est. Machin et truc. Parce que disons : Je suis. Mais comment cela se peut-il si je n'ai même pas les coutumes qu'ils avaient ? Le thème de l'expression non plus. Moi j'avais déjà le vocabulaire qui était espagnol, totalement différent. Alors je ne peux pas me dire (Indien) si je ne peux pas m'exprimer, dire ceci en Indien (il montre un poster avec les chiffres en charrua), les chiffres. Ce sont des noms.[63]

Les enfants de Bernardino ne veulent rien savoir selon lui de l'ascendance indienne. Bien que, m'a-t-il dit, dernièrement avec les ordinateurs, ils se renseignent un peu plus sur le sujet[64]. Je ne savais pas, lorsque j'ai interviewé Bernardino, qu'il était à huit mois de sa mort. Je ne sais

---

BG : Seguro. Salen a… son charruas totalmente. Y antes no se decía nada de eso (rires) y de que va eso ? » (Entretien du 15 janvier 2011 à Tacuarembó).

[63] « **DA** : Como se define usted, se siente indígena, se dice indígena ? se dice charrúa ?
BG : Descendiente, porque me preguntan entonces yo digo no, no, indio indio no soy, simplemente soy descendiente digo. Mucha gente ha estado a veces… yo he salido, he estado hasta en las escuelas, a desfilar pa ellos, pa las criaturas. Porque no me gusta de que esto muera. Que los mismos criaturas chicas ya se den cuenta que no es como se expresaba antiguamente la gente. Pregunto He ido a campaña también, fui a la aldea a charlar ya con gurises grandes ya, y los padres no sabían que existían estos descendientes pa ellos no habían indios y esto era gente del campo viste ? Y les pertenece a ellos, entonces uno pregunta, porque es bueno también porque uno no sabe, entonces yo les comunicaba a ellos les decía : el indio siempre existió, les digo. Luego vinieron los españoles y arrasaron con todo. Habían indios, yo no soy, simplemente soy un descendiente porque por ejemplo para que ustedes se comuniquen y que sepan lo que es. Fulano y mengano. Porque vamos a decir : Soy. Pero como si yo no tengo ni siquiera las costumbres que tenían ellos. Tengo que copiarselas. El tema de la expresión de ellos tampoco. Tenía yo ya el vocabulario mío era español, totalmente distinto. Entonces yo no puedo decir si no me puedo expresar, decir esto nomás está en indígena (il montre un poster avec les chiffres en charrua) los números. Esos son nombres. » (Itw du 15 janvier 2011 à Tacuarembó).

[64] « **BG** : Ahora recién se estan dando porque ellos mismos con los asuntos esos de las computadoras van bajando. Entonces ahora recién ellos están, pero antes no querían saber de nada. » (Entretien du 15 janvier 2011 à Tacuarembó).

pas aujourd'hui si c'est d'avoir su sa fin proche, de s'être senti en confiance ou de s'être trouvé face à un interlocuteur qui lui demanda clairement à qui ou quoi il attribuait la responsabilité du silence sur les Charrúas, mais sa réponse fut claire.

> **BG** : Et ce sont les militaires eux-mêmes.
> **MG** : Pour moi ce sont les militaires oui.
> **DA** : Qui depuis le début, depuis Salsipuedes à aujourd'hui…
> **BG** : Bien sûr, exactement.
> **DA** : Vous avez déjà entendu un militaire en parler ?
> **BG** : Non, non, à vrai dire, non, mais pour moi c'est ma conclusion. Même maintenant que des tas de choses ont bougé sur ce sujet. Il y a aussi des choses que des militaires à la retraite qui ne veulent pas avoir d'embrouilles avec ça. Ils connaissent très bien les choses[65].

Surpris par son affirmation, je crus nécessaire de clarifier à quelle époque il faisait allusion :

> **DA** : Mais nous sommes en train de parler de la dictature ou de Salsipuedes ?
> **BG** : De Salsipuedes. C'est de là que tout vient[66].

Ce quiproquo n'était pas innocent, comme on le verra au cours de ce travail, dans lequel nous verrons la circulation parallèle de mémoires qui ne sont dès lors plus en compétition. Mais attardons-nous seulement sur le fait que pour Bernardino l'armée semblait incarner la répression de la mémoire après avoir réprimé les Indiens eux-mêmes. Une continuité de la répression, face à la discontinuité d'un héritage culturel charrúa progressivement oublié. Le témoignage de l'arrière-petit-fils du Cacique Sepé nous apprend qu'en apprenant son ascendance indienne, Bernardino a entrepris de s'intéresser à ce qui lui avait été occulté jusqu'à la mort de son père. C'est également la possibilité d'obtenir des terres qui accompagne son investissement dans la reconnaissance de son ascendance charrúa. Signalons ici le rôle d'une employée de l'État (du ministère de la Culture) et d'un historien (Acosta y

---

[65] « **BG** : Y esos son los mismos militares.
MG : Yo pa mi son los mismos milicos si.
DA : Que desde el principio, desde Salsipuedes hasta el día de hoy…
BG : Claro, exactamente.
DA : Usted escuchó alguna vez algun militar hablar de ese tema ?
BG : No, no, la verdad que no, pero yo la conclusión para mi es esa. Aun ahora que se empezaron a mover muchas cosas de eso. Tambien hay cosas que hay militares jubilados que no quieren saber lío de eso. Saben bien las cosas.» (Entretien du 15 janvier 2011 à Tacuarembó).

[66] « **DA** : Pero eso estamos hablando de la dictadura o de Salsipuedes ?
BG : Del tema de Salsipuedes. De ahí viene todo.» (Entretien du 15 janvier 2011 à Tacuarembó).

Lara qui lui apprend sa généalogie). Armée, Etat, Universitaires, autant d'acteurs qui participent d'une ambigüité que l'on aurait tendance à ne voir que dans ses exhibitions à cheval ou cette appartenance qui nous trouble. Je dois reconnaître que lorsqu'en 2005 je vis pour la première fois défiler Bernardino, je ne vis en lui qu'un homme manipulé, mis en scène par d'autres pour, imaginais-je, quelques pesos. J'étais prisonnier d'un clivage vrai/faux indien, précisement celui qu'il me faudrait dépasser pour comprendre le phénomène auquel je m'étais intéressé. Bernardino était un descendant. Il se voulait un trait-d'union entre des ancêtres occultés jusque dans sa propre famille et une réalité qu'il disait encore victime de cette répression. Il est décédé le 21 août 2012.

1.3 Nancy R, dessinatrice de généalogies

J'ai rencontré Nancy R. pour la première fois après une conférence sur le patrimoine indien à la Bibliothèque Nationale de Montevideo, en 2002. Nancy est une artiste autodidacte originaire de Tacuarembó qui vit de la vente de riz et de fleurs pour les mariés qu'elle vend à la sortie du Registre civil de Montevideo, rue Sarandí. Sur son étal, entre les sacs de riz coloré, la présence de plusieurs portraits au fusain attirent l'attention. Il s'agit de croquis d'indiens disparus, comme Micaela Guyunusa, mais surtout de descendants d'Indiens, moins célèbres. Souvent, des personnes, en voyant ses dessins, viennent la trouver pour lui demander des prénoms indiens pour leurs enfants. Nancy a accompagné tout le renouveau de la thématique indienne en Uruguay depuis ses origines dans les années 80. Descendante elle-même, elle a intégré l'association ADENCH à ses débuts, puis INDIA dont elle fut l'une des fondatrices. Nancy R. partage avec beaucoup d'autres descendants la négation de ses origines extra-européennes :

> **DA** : Tu m'as parlé de négation, c'est à dire que tu en as parlé avec tes parents ou quelqu'un de ta famille ?
> **NR** : Non, ma mère, quand j'ai voulu lui demander m'a dit : « Ah, toi tu commences déjà avec tes Ind… avec ces Noirs là ! » Parce qu'elle avait été surprise par le fait qu'ils étaient foncés et c'est pourquoi je les ai faits au fusain au départ. Et maman, elle avait quelque chose contre les noirs aussi n'est-ce pas[67] ?

[67] « **DA** : Me hablaste de negación, es decir tu lo hablaste con tus padres o con alguien de tu familia ?
NR : No, mi madre, cuando le quise preguntar me dijo « Ah vos ya andás con tus ind…con tus negros esos ! Porque a elle le llamaba la atención porque eran muy oscuros por eso los hacía en carbonilla al principio. Y mamá, como que le tenía cosa a los negros también no ? » (Entretien du 10 février 2011 à El Pinar).

Son travail est d'autant plus intéressant qu'il s'inscrit dans la mise en avant d'un personnage devenu central ces dernières années dans tout récit mémoriel, à savoir le témoin (Hartog, 2004[68]). Quand je lui demandai comment tout cela avait commencé, elle me répondit :

> **NR** : (…) Quand on arrive à la maturité on prend conscience que l'on ne sait rien de soi-même et on commence à le voir n'est-ce pas ? Peut-être parce que je suis du nord, que j'ai la peau un peu plus foncée que les autres, la forme du visage, alors on se lance et on commence à élargir ses connaissances aussi. Dans mon cas il n'y a pas eu de récit oral dans la famille de descendance mais j'en ai cependant des deux côtés, autant guaraní que charrúa. (…) Je me souviens qu'à cette époque j'ai lu deux livres très importants, celui de Rodolfo Martínez Barbosa « Le dernier Charrúa, de Salsipuedes à l'actualité » (…) et un travail d'Acosta y Lara qui était précisément « un lignage charrúa à Tacuarembó ». Cela m'a fait prendre conscience de quelque chose dont on parlait fréquemment avec un ami, sur l'identité. En 1997, je fais le portrait de Sepé (…) et la même année je fais celui de Lino García et d'Hortensia, qui m'ont longtemps accompagnée[69]. »

Nancy R. s'est par la suite consacrée à retracer la généalogie de Sepé. Hortensia García lui aurait révélé que lors de la guerre de 1904, la femme d'Avelino (le fils de Sepé, grand-père de Bernardino) aurait donné ses enfants en charge à un certain Vicente García, et que par conséquent, c'est celui-ci qui les aurait élevé en grande partie. Ceci vient accentuer la fracture de la transmission d'une culture indienne par le biais de la mémoire familiale :

> **NR** : Parce que quand je parle avec Ernesto, le frère de Bernardino et que je lui demande si Lino racontait quelque chose il me dit : « Lino, mon père, celui avec lequel il parlait le plus, c'était avec moi et ses récits portaient sur la guerre de 1904 », et quand tu commences à chercher en arrière ils ont été donnés à Vicente, Vicente peut leur avoir dit beaucoup de choses de sa propre vie. Je crois qu'ils en

[68] Conférence de F. Hartog – seance du 24 janvier 2004, Maison Suger « Régimes d'historicité et présentisme »

[69] « **NR** : Fijate que cuando uno llega a la madurez uno toma conciencia que no sabe nada ni siquiera de si mismo y empieza a verse no ? Quizás porque sos del norte, porque sós más oscurito que los demás, tu propia, la forma de tu rostro, entonces cuando este, y uno empieza ampliar conocimientos también. En mi caso no hubo un relato oral en la familia de descendencia pero sin embargo tengo descendencia por los dos lados, tanto por la parte guaraní como por la parte charrúa. Porque después empezás a buscar, empezás a indagar, y empezás a encontrar, este, eso vino después. Recuerdo que en ese tiempo también, leí dos libros importantísimos para mí, que fueron, el de Rodolfo Martínez Barbosa, el último charrúa de salsipuedes a la actualidad, (…) y, eh, un trabajo de Acosta y Lara, que era precisamente un linaje charrúa en Tacuarembó. Es me hizo tomar más conciencia de algo que hablabamos muy frecuentemente con un amigo, sobre la identidad. En el 97, yo hago el retrato de Sepé, (…)en el mismo año hice el retrato de Lino García y el de Hortensia, me acompañaron muchísimo tiempo.» (Entretien du 10 février 2011 à El Pinar).

> ont plus appris sur la vie de Sepé à travers ce qui a été écrit par Lavalleja Valdez[70] qu'à travers leurs récits propres dans le cas de Sepé, n'est-ce pas[71] ?

Nancy R. entreprit alors en 1997 de mener un travail qui consistait à demander aux descendants qui visitaient ses expositions de poser pour elle et de lui accorder un témoignage sur ce qu'ils savaient de leur ascendance. Sa technique au fusain n'est pas sans rappeler les dessins de Rodolfo Maruca Sosa, un historien qui avait publié en 1957 l'un des premiers livres consacrés à la question[72]. Ayant réalisé le portrait de Rodolfo Martínez Barbosa en 1998, celui-ci l'invita à se joindre à leurs réunions et elle dit avoir alors compris que son travail comportait une partie militante :

> **NR** : Parce que quand tu entreprends une exposition plastique, avec vingt ou trente descendants d'Indiens tu es en train de dire : « Comment ? On ne les avait pas tous tués ? Il y a des descendants d'Indiens ? Ah, regarde, elle ressemble à ma maman, regarde elle ressemble à ma tante, mais elle m'avait dit qu'elle était une descendante d'Indien ». C'est alors que je me suis rendu compte que ce que j'avais fait était bien plus grand que mon intention. Si l'objectif était clair que des descendants d'Indiens il ne pouvait y en avoir que de Charrúas. Et il fallait que je démontre à travers cela qu'on ne les avait pas tous tués, qu'il y avait des descendants et que notre multiculturalité est bien supérieure à ce que nous mêmes nous savons, que nous ne savons rien de notre passé, que des bribes n'est-ce pas ? Et en quelque sorte il s'agissait d'aider à construire le puzzle de l'identité[73].

Remarquons ici, que tout comme pour des entreprises mémorielles telles que le film « Shoah » de Claude Lanzmann, les témoins sont (bien qu'indirectement puisqu'ils sont descendants d'Indiens) des survivants. L'entreprise militante est bien ici celle de « sauver »

---

[70] VALDES, Pablo Lavalleja. Los últimos charrúas. Campos y Arados Año I N° 7, Montevideo, 1937.

[71] « **NR** : Porque cuando yo hablo con Ernesto, el hermano de Bernardino y que le pregunto si Lino contaba algo, dice « Lino con el que más hablaba, mi padre con el que más hablaba era conmigo y sus relatos eran sobre la guerra de 1904 », y cuando empezás a buscar para atrás ellos fueron entregados a Vicente, Vicente les puede haber dicho cosas de su propia vida. Yo creo que se han enterado más de la vida de Sepé por lo que escribió Lavalleja Valdez que por los relatos propios en el caso de Sepé no ? » (Entretien du 10 février 2011 à El Pinar)..

[72] MARUCA SOSA, Rodolfo. La nación Charrúa (Realizado sobre la base de varios artículos del autor publicados en el suplemento dominical El Día, desde 1953) Ed. Letras, Montevideo, 1957.

[73] « **NR** : porque cuando tu desplegás una muestra plástica, con veinte o treinta descendientes de indígenas estás diciendo : « como ? no lo habían notado todos ? Hay descendientes de indígenas ? – Ay, mirá, se parece a mi mamá. Ah mirá se parece a mi tía, pero a mí me dijo que era descendiente de indígena ». Entonces ahí me dí cuenta de que era mucho más grande lo que yo había hecho por casualidad que realmente mi intención de hacerlo. Si el objetivo estaba claro que descendiente de indígenas no podían haber solamente descendientes de indígenas charrúas. Y yo tenía que demostrar a través de eso, que no los habían matado a todos, que descendientes habían y que nuestra multiculturalidad es muy superior a lo que nosotros mismos sabemos, que no sabemos nada de nuestro pasado, más que retazos sueltos, no ? Y de alguna manera era ayudar a armar el puzzle de la identidad. » (Entretien du 10 février 2011 à El Pinar).

(le terme en espagnol serait plus approprié : *rescatar*) des témoignages. Ayant pris ses distances avec les groupes de revendication indienne depuis plus de dix ans, Nancy R. a réalisé à ce jour plus de 120 portraits et deux livres à partir des témoignages recueillis. Elle a exposé ceux-ci dans des événements comme la fête de la Patria Gaucha à Tacuarembó ou dans un pavillon du parc du Prado qui fut réservé entre 1999 et 2002 aux groupes indigénistes et aux artistes traitant du sujet. C'est dans ce dernier cadre que j'ai pu assister en 2002 aux réactions des visiteurs, qui allaient volontiers à sa rencontre. C'est ainsi que contrairement à ma démarche, qui consistait à aller à la rencontre des descendants, ceux-ci venaient à elle après avoir vu son travail.

> **NR** : Il ne s'agit pas seulement d'unir leur histoire, mais de mettre un nom et un visage. Un jour Consens[74] m'a dit, je respecte beaucoup ce que dit Consens mais je crois que cette fois-là il a eu un jugement excessif, il m'a dit que j'avais humanisé l'Indien, parce que l'Indien était toujours peint avec un visage grotesque et que moi en aucun moment je ne lui avais mis un visage grotesque[75].

Dès le départ, Nancy a fait des portraits des descendants mais à partir de ceux-ci de leurs ancêtres indiens. De cette manière, elle donnait un visage pour la première fois à des Indiens morts depuis des siècles, et reconstituait graphiquement le lien ancestral de ceux qui vinrent la trouver. Ses dessins viennent substituer une transmission qui n'a quasiment pas eu lieu. C'est une demande de mémoire qui se formule à partir de la rupture, qui constitue une recherche d'une identité que l'on a perdue ou qui a été niée, oubliée (Hartog, 2004[76]). Au cours de son travail, l'artiste a rencontré de nombreux descendants, dont elle a tenu lors de notre entretien à souligner la multiplicité d'origines ethniques, en évoquant un épisode survenu lors de l'une des expositions au Prado. En cette occasion une femme vint commenter son travail et les restes de cultures indiennes en Uruguay en les attribuant aux Charrúas de manière exclusive :

> **NR** : Et je me rappelle qu'elle disait : « non parce que les Charrúas, parce que les pictographies étaient charrúas », et je lui ai dit : « Non madame, sortons de la généralité, mettons les choses à la place qui leur correspond, ici il n'y a pas eu que des Charrúas bien que l'on parle de la guerre des Charrúas et tout le reste, notre

[74] Mario Consens, archéologue uruguayen.
[75] « **NR** : No es unir solamente su historia, es poner un nombre un apellido y un rostro. Y una vuelta Consens, me dijo, yo respeto mucho a lo que me dice Consens pero creo que en este caso fue, me regaló un juicio más elevado, como que el me dice que yo humanizé al indio, porque al indio siempre se lo pintaba con un rostro grotesco y yo en ningún momento le puse un rostro grotesco al indio.» (Entretien du 10 février 2011 à El Pinar).
[76] Conférence de F. Hartog – Université de Mauricie, le 19 février 2004

> culture est plus large et je ne sais plus quoi ». Et à ce moment-là, quelqu'un qui était derrière nous et qui écoutait me dit : « vous ne savez pas à quel point je vous remercie, je suis un descendant de Guaná, de Paso de los Toros, non, de San Gregorio de Polanco[77] et je n'ai pas pris soin à ce moment-là de prendre son nom et je l'ai perdu. Mais j'ai toujours retenu ça n'est-ce pas ? le remerciement de celui qui me disait : « Caray, on me reconnaît -et pas seulement celui-là- que j'existe aussi », parce que pour moi c'est une discrimination quand ils disent les Charrúas, les Indiens de l'Uruguay sont les Charrúas, parce que pour commencer les Indiens n'appartiennent pas à quelque chose, les Indiens n'avaient pas de pays, c'est comme dire les Mapuches chiliens et les Mapuches argentins, c'est une insolence et un manque de respect envers leur ethnie[78].

Nous avons commencé cette étude par ces cas de généalogies, parce que, comme nous pouvons le voir avec le travail de Nancy R., la question de la filiation avec les ancêtres occupe une place importante dans la revendication identitaire que l'on s'est proposé d'étudier. En mettant en parallèle les généalogies et les témoignages il s'agissait également et surtout de montrer qu'il y a bien des ascendances indiennes présentes chez la population uruguayenne actuelle. Comme nous l'avons également vu, celles-ci sont toujours inscrites dans un métissage avec des européens. L'indien génétiquement « pur » n'existe pas en Uruguay.

Si l'on considère toute recherche généalogique comme bi-dimensionnelle, à la fois verticale (recherche des ancêtres et des descendants) et horizontale (recherche de membres de la famille de même génération), on ne peut que remarquer la nature de l'action en ce qu'ellle consiste à *relier* des individus existants ou ayant existé. Cette question du *lien* sera centrale tout au long de cette étude sur les mémoires indiennes. Mais qu'est-ce que se souvenir si ce n'est mettre en lien des informations ? Ainsi, au niveau cognitif, se souvenir, c'est déjà relier. Nous reviendrons plus en profondeur sur cette question au cours de ce travail. Remarquons avant d'étendre nos observations à d'autres cas de descendants deux traits communs dans les témoignages cités : le secret entourant l'origine indienne et la place du physique (phénotype).

---

[77] Toutes deux localités du département de Tacuarembó.

[78] « **NR** : Y me acuerdo que decía « no porque los charrúas, porque las pictografías eran charrúas, y le digo no Señora, vamos a salir de la generalidad, vamos a poner las cosas en el lugar que corresponde acá no solamente estuvieron charrúas por más que se hable de la guerra de los charrúas y todo lo demás es mucho más amplia nuestra cultura no sé que. Y en eso, alguien que estaba atrás escuchando me dice « no sabés cuanto le agradezco, yo soy un descendiente este, guaná, de Paso de los toros, de San Gregorio de Polanco y no tomé la prevision en ese momento de tomarle el nombre y lo perdí. Pero siempre me quedó aquello no ? del agradecimiento de aquel que decía « pues caray, me reconocen y no solamente aquel, que yo tambien existo, porque para mi es una discriminación cuando dicen los charrúas, los indios del Uruguay eran los charrúas, porque para empezar, los indios no pertenecen, los indios no tenían ningun país, es como que digan los mapuches chilenos y los mapuches argentinos eso es un atrevimiento es una falta de respeto a su etnia. » (Itw du 10 février 2011 à El Pinar).

2 – « Bribes » de mémoire : le constat de l'oubli

Dans les deux chapitres suivants, nous allons décrire plusieurs témoignages pour isoler les éléments récurrents dans les témoignages de descendants d'Indiens et mieux comprendre les mémoires en action. Il nous faudra distinguer deux types d'éléments. Le premier désigne ceux qui ont trait aux coutumes, mœurs et traits caractéristiques que les informateurs-témoins désignent comme hérités des Indiens. Le deuxième comprend les thématiques qui reviendraient dans leur narration, telles que le secret sur l'ascendance indienne ou l'importance du phénotype que nous avons déjà signalées précédemment. Pour éviter une ennuyeuse suite de témoignages, nous en avons choisi deux qui serviront de fil conducteur. Nous leur ajouterons des extraits d'autres entretiens pour souligner les éléments qu'il nous paraîtra important de retenir. La description des témoignages de descendants ne doit pas nous faire oublier qu'ils ne sont pas monnaie courante en Uruguay. Lors du dernier recensement, effectué en 2011[79], 5 % seulement de la population a déclaré avoir une origine indienne (parmi d'autres).

Lorsque j'entrepris mon travail de terrain en 2001-2002, on ne trouvait de groupes de descendants que dans quelques villes comme Trinidad, Paso de los Toros (voir carte), et bien entendu Montevideo. Dans le but d'éviter le plus possible l'influence les discours néo-indiens véhiculés par les groupes, j'ai choisi de faire de deux témoignages de descendantes âgées ne participant pas de groupes de descendants le fil conducteur de ce chapitre.

2.1 Doña Aleja de Paso de los Toros

Paso de los Toros est une petite ville située quasiment au centre de l'Uruguay, à la limite sud du département de Tacuarembó. Le río Negro, sur les bords duquel elle se situe, s'appelait autrefois Hum, qui en langue guenoa signifierait « nôtre fleuve » (Marotta Castro, 2000 : 53)[80]. En avril 2002, en revenant du campement du groupe Sepé sur les bords du Salsipuedes, l'un des membres du groupe Berá nous invita, un collègue et moi-même, à connaître Doña Aleja, qu'il considérait comme une « charrúa authentique ».

[79] Instituto Nacional de Estadísticas, 2011. La question posée était alors la suivante : Croyez-vous avoir une ascendance … 1- Afro ou noire ? 2 – Asiatique ou Jaune ? 3 – blanche ? 4 – Indienne ? 5 – Autre ?

[80] Dans une lettre d'E. Petit Muñoz à Mme Berro de Spagna, celui-ci écrit que ce terme guenoa signifie « à nous », autrement dit « notre fleuve ». (Marotta Castro, 2000 : 53)

Doña Aleja avait 81 ans au moment de l'entretien, c'est une femme au teint très sombre et qui ressemble bien au portrait si souvent fait des Charrúas dans les textes ethnographiques, à savoir une peau cuivrée presque noire et le visage effilé. Je l'ai interviewée en compagnie d'un collègue, José Basini, au cours d'une tournée de deux jours d'entretiens à Paso de los Toros et à Trinidad (département de Flores). Doña Aleja est connue dans sa ville pour ses connaissances en soins par les plantes et autres facultés de guérisseuse. Lorsque Juan Pablo nous a proposé de la rencontrer, elle se trouvait chez sa fille, et nous a demandé d'attendre qu'elle fut rentrée chez elle. D'après elle, l'absence du maître de maison chez sa fille (le mari de celle-ci) lui interdisait de nous parler. Avant de lancer les magnétophones, Doña Aleja nous a montré les photos de ses enfants qui ornent les murs de son salon. Ses sept enfants sont militaires, ce dont elle semble très fiére. Née en 1923, Aleja a grandi près de Paso Rabioso, dans le département de Río Negro.

DA : Nous sommes venus jusqu'ici parce qu'on nous a dit que vous aviez une ascendance indienne, comment l'avez-vous appris ?
Aleja C. : Je l'ai appris par ma mère, par la mère de ma mère, une fois une de ses sœurs est venue une après-midi et elle m'a montré une photo dans laquelle on voyait que maman était Charrúa
Juan Pablo : C'était évident
AC : Quintana[81]
JP : Où elle a fini.
AC : Bien charrúa.
JP : J'ai vu cette photo en passant une fois…
AC : Je l'ai longtemps eue et puis…
JP : c'est chez Raúl que je l'ai vue. La veuve de Raúl l'a encore.
Fils d'Aleja : Ecoute, où est-ce que tu as grandi, toi ?
AC : A Río Negro
JP : De Paso rabioso vers le bas, département de Río Negro.
DA : Et votre famille venait de là ?
Fils d'Aleja : d'où est-ce qu'elle venait ta mère ?
AC : Elle était d'origine brésilienne
DA : Du sud du Brésil ?
AC : Je ne sais pas.
DA : Et votre père il était de là aussi ?
AC : Non, de Tacuarembó.

[81] Ici elle ne comprend pas et précise le lieu d'origine de sa mère, situé dans le département de Salto, près de Pepe Nuñez dont il sera question dans le prochain chapitre.

DA : Et comment avez-vous appris que la famille était d'ascendance indienne, qui vous l'a raconté ?

AC : C'est un monsieur de l'église

Fils d'Aleja : Un monsieur de la Santa María[82].

(…)

José Basini : Et ce monsieur Barrán, il vous a dit que votre ascendance était d'Indiens ou de Charrúas ?

AC : De Charrúas si mon père état Charrúa, que voulez-vous qu'il soit d'autre ?

JB : Il avait une sorte de *tanga*[83], non ? Il portait un quillapí[84] ?

AC : Oui, et vous le voyez sur les photos, c'était un Charrúa[85].

L'importance du phénotype comme critère ethnique est récurrente. Tous les témoignages sur des ancêtres indiens rapportent l'apparence physique de ceux-ci. Ajoutons comme exemple ici, celui de Roberto C., de Tacuarembó, et membre du groupe de descendants Guyunusa :

DA : Et comment cela s'est passé, comment as-tu appris que…

---

[82] « **DA** : Hemos venido hasta aquí porque nos hablaron de que tenía ascendencia indígena, como vino a saberlo ?
AC : Yo lo supe por mi madre, por la madre de mi madre, que una vez vino una hermana aquí una tarde y me mostró una foto en la que se veía que mamá era Charrúa
JP : Era pintao
AC : Quintana
JP : Donde fue a dar.
AC : Bien charrúa.
JP : yo la ví una vez de refilón esa foto.
AC : La tuve mucho y …
JP : En lo de Raul fue que la vi.
JP : La viuda de Raúl la tiene todavía
Fils : Escuchame, donde te criaste vos ?
AC : En río negro
JP : De paso rabioso para abajo, departamento de Rio negro
DA : Y su familia venía de ahí mismo ?
Fils : De donde venía tu madre ?
AC : Ella era de ascendencia brasilera
DA : Del sur de Brasil ?
AC : No sé.
DA Y su padre era de ahi mismo ?
AC : No, de Tacuarembó.
DA : Y como vino, descubrió eso de la ascendencia por parte de la familia que le contó ?
AC : Si, un señor de la iglesia
Fils : Uno de la Santa María.» (Entretien du 15 avril 2002 à Paso de los Toros).

[83] Maillot très court.

[84] Assemblage de peaux (en général de loutre) que les Charrúas portaient.

[85] « **JB** :Y ese señor Barrán, le dijo que su ascendencia era de indios o de charrúas ?
AC : Y es de charrúas si mi padre era charrúa, que iba a ser ?
JB : Tenía como una tanga no ? Usaba un quillapí ?
AC : Si. Y lo ve en las fotos, era un charrua. » (Entretien du 15 avril 2002 à Paso de los Toros).

> **Roberto C.** : Parce que ma mère euh.. a réussi à obtenir des, euh, une photo. Parce que quand je suis entré dans le groupe et que j'en ai parlé à ma mère elle me dit : «Ah, mais la tante Damasia- elle s'appelait Damasia- elle était … »–elle disait toujours qu'elle était … qu'elle avait une descendance. En plus tu la regardais et elle l'était, des traits indiens. Et après d'autres cousins de cette tante aussi. Alors nous avons réussi à récupérer une vieille photo et voilà, ils le sont. C'est à dire que les traits, en les comparant avec les traits de Bernardino qui est le représentant le plus, euh, si l'on peut dire le plus proche aux traits indiens. Alors je dis voilà. Là c'est comme si je m'étais trouvé satisfait. Je me suis dit bon, l'appel vient du sang, euh[86]…

Il est intéressant ici de nous arrêter sur la confusion entre ascendance et descendance, très courante chez les descendants d'Indiens et les membres de groupes indigénistes. L'erreur est intéressante en ce qu'elle porte sur une relation à l'ancestralité construite à partir de la recherche, et que l'on peut formuler l'hypothèse que l'inversion effectuée en dépend. Ainsi on « descend » toujours de l'Indien, ce qui indique peut-être également un reliquat de l'évolutionnisme tant enseigné dans les écoles. Mais voyons encore un exemple de l'importance du phénotype, ici à travers le témoignage d'un descendant de Sepé, lointain cousin de Bernardino García qui revendique être un charrúa « légitime », au contraire de son cousin :

> **CG** : La descendance charrúa légitime, moi je dis charrúa légitime parce que père et mère étaient Charrúas. Je leur explique ça à ces autres, beaucoup de gens parce que Lino García [le père de Bernardino] était Charrúa mais il s'est marié avec une Lemos qui aurait même pu être Allemande, voilà pourquoi ces jeunes hommes ne sont pas des Charrúas légitimes parce qu'il s'est marié avec une blonde aux yeux bleus[87].

[86] « **DA** : Y como fué eso, como te enteraste de …?
RC : Porque mi madre este .. logro conseguir unas este…una fotos. Porque cuando yo entré al grupo que le entré a comentar a mi madre, me dice « Ay pero la tía Damasia » se llamaba Damasia se llamaba. « Ella era … siempre decía que era… que tenía descendencia ». Además la mirabas y era, rasgos indígenas. Y después otros primos de esa tía también. Entonces logramos recuperar una foto antigua y ta y son. O sea los rasgos, comparando con los rasgos de Bernardino que es el exponente más este, si podemos decir lo más acercado a las facciones indígenas. Entonces digo ta. Ahí como que me conformé, digo bueno, viene el llamado en la sangre, este… » (Entretien du 2 avril 2009, à Tacuarembó).

[87] « **CG** : La descendencia charrúa legítimo, yo le digo charrúa legítimo porque padre y madre eran charrúas. Yo les explico a estos otros, harta gente porque Lino García era charrúa pero se casó con una Lemos que podía ser hasta alemana, ahí estos muchachos no son charrúas legítimos porque el se casó con una rubia de ojos celestes.» (Entretien du 10 janvier 2011, à Tacuarembó).

Pour Cristobal G., 84 ans, que j'ai interviewé à Tacuarembó, le métissage avec une personne au phénotype quasiment germanique (si tant est que celui-ci existe), confisque la légitimité ethnique, ici charrúa. Comme nous l'avons déjà souligné dans le chapitre précédent, un autre élément qui revient sans cesse est la question du secret sur les origines. Juan Pablo nous a bien fait remarquer que c'était la première fois que Doña Aleja acceptait de parler de ses origines indiennes. Et c'est que, tout comme pour Bernardino, le sujet n'était jamais abordé à la maison.

> **JB** : Madame Aleja, vous par exemple vous avez appris par une personne qui n'était pas de la famille que vous étiez descendante. Et de ça chez vous on n'en parlait pas…
> **AC** : Chez nous non, il y avait bien quelque flèche.
> **Fils d'Aleja** : Des lances ?
> **AC** : Non.
> *(Son fils améne alors une photographie du pére d'Aleja, sur laquelle il est colorié en blanc.)*
> **DA** : Et il ne vous a jamais parlé de son ascendance ?
> **AC** : Non.
> **DA** : Votre mère non plus ?
> **AC** : Non.
> **JB** : Il n'était pas courant alors de parler de ces choses.
> **AC** : Non[88].

La question du secret familial sur l'ascendance indienne est très présente dans les témoignages, l'ascendance indienne était vue comme un véritable fardeau pour les générations passées. Citons encore le cas pour Rosa A., une descendante de Charrúas de Trinidad, membre du groupe Adench, interviewée sur le sujet :

> **Rosa A.** : L'héritage maudit vous voyez ? l'héritage de nous en avoir fait avoir honte. On le reniait souvent parce que c'était mal vu[89].

---

[88] « **JB** : Sra Aleja, usted por ejemplo se enteró por una persona que no era de la familia que usted era descendiente. Y eso en su casa no se hablaba…
AC : En casa no, había alguna flecha.
Fils : Lanzas tuvo alguna vez ?
AC : No
DA : Y nunca le habló el de su ascendencia ?
AC : No
JB : Y su mamá tampoco ?
AC : No
JB : No era común en la epoca hablar de esas cosas.
AC : No. » (Entretien du 14 avril 2002, à Tacuarembó).

Juan Pablo C., qui m'a presenté Doña Aleja, parle dans son propre cas d'un sujet qu'il fallait éviter à la maison :

> **DA** : Et avant ça on n'en avait jamais parlé dans ta famille ?
> **JP** : Tu sais que non. Il y avait une chose étrange, parce qu'on pratiquait en partie la culture charrúa mais cela ne se disait pas. Une fois j'ai vu le frère aîné de mon père parler une langue étrange, j'étais avec lui alors que je n'étais qu'un enfant. Il parlait une langue étrange, je ne comprenais rien, je me disais il est ivre celui-là, qu'est-ce qu'il lui arrive ? Euh.. et après ils n'ont jamais dit qu'ils aient eu de l'ascendance charrúa. Ce n'était un paysan, rien de plus.
> **DA** : Il n'en a jamais été question ni par les hommes ni par les femmes ?
> **JP** : Non, c'était un sujet tabou celui-là[90].

Pour d'autres descendants, c'est en dehors de la maison que le sujet devait être passé sous silence. C'est le cas de MD, 20 ans, jeune membre du groupe Basquadé :

> **DA** : Et il est arrivé dans ta famille qu'on occulte le sujet indien ou tu as entendu qu'on niait cette origine ?
> **Martín D.** : Bon, par exemple ma grand-mère Juana qui était celle qui disait qu'on provenait des Indiens, elle disait qu'il ne fallait jamais dire ça en dehors de la maison. C'était une chose pour la maison, mais pas en dehors de celle-ci[91].

Comme nous l'avons évoqué, Aleja possède également des dons de guérisseuse qu'elle n'attribue pas directement à son ascendance indienne, mais qu'elle dit avoir appris de sa mère :

> **DA** : Votre maman vous a appris à soigner à quel âge ?

---

[89] **RA** : La herencia maldita vió ? la herencia heredada de que nos hicieron avergonzar, Muchas veces se negaba porque estaba mal visto. (Entretien du 19 avril 2002 à Trinidad).

[90] « **DA** : Y antes de eso nunca se había hablado en tu familia ?
JP : Vos sabés que no. Había una cosa rara, porque se practicaba en parte la cultura charrúa pero no se decía. Yo una vez vi al hermano mayor de mi padre hablar en un idioma raro, yo estaba con el siendo niño muy chico. Hablando en un idioma raro, yo no entendía nada, decía este esta borracho, que le pasa ? Este… y después ellos nunca dijeron que tenían ascendencia charrúa. Era como si fuese un paisano nomás.
DA : Nunca se habló en la casa ni por parte de los hombres ni de las mujeres ?
JP : No, era tema tabú ese. » (Entretien du 20 janvier 2013 à Paso de los Toros).

[91] « **DA** : Y se ha dado en tu familia que se ocultó el tema indígena o has escuchado que se negaba ese orígen ?
MD : Bueno por ejemplo mi abuela Juana que era la que decía que veníamos de los indios ella era la que decía que nunca se podía decir eso fuera de la casa. Eso era cosa para la casa, pero para afuera de la casa no. » « Entretien du 22 mai 2012 à Montevideo).

AC : Je ne me souviens plus

DA : Et elle comment l'avait-elle appris ?

AC : Elle ne m'a pas dit où. Elle coupait l'orage et elle m'a appris.

JP : Elle la coupe avec la main, d'autres le font avec une hache ou un couteau

DA : Et on coupe seulement ou on dit quelque chose ?

AC : On fait une prière

DA : Et cette prière vous l'avez apprise …

AC : Par ma mère.

DA : Et vous soignez les verrues aussi, comment faites-vous ?

AC : Ca je ne peux pas le dire, je les *benzo*[92]/[93].

Doña Aleja ne prend jamais d'argent pour ses soins, elle connaît les vertus de nombreuses plantes médicinales mais prétend ne les transmettre qu'à l'une de ses filles. Couper l'orage est une pratique de l'ordre des *simpatías*, qui se distinguent des *benceduras* essentiellement parce qu'elles ne comprennent pas la récitation d'un texte. On « coupe » l'orage en faisant des signes de croix avec une hache, un couteau ou la main. Une pratique semblable a été observée en Galice où on faisait bénir la tempête à tout nouveau venu dans un village (Brazeiro Diez, 1975 : 136). Cependant, elle se distingue ici par une ritualité qui nous a été décrite par un autre descendant de Sepé, qui en faisant un signe de croix de ses mains nous l'a décrite :

Cristobal G. : Moi l'orage arrive et je le coupe. « Corto viento, corto piedra menos agua, corto viento corto piedra menos agua, corto viento corto piedra menos agua », je « lui » prie.

DA : Avec les mains vous le faites ?

[92] Le terme *bencer* est étymologiquement rattaché aussi bien à celui de bénir (bendecir) que de vaincre (vencer). Les *benceduras* sont une pratique curative qui inclut la récitation d'un texte transmis oralement et un processus qui lui est associé (Rodríguez, 2004 : 150). La littérature ethnographique ne désigne pas ces pratiques comme amérindiennes mais importées d'Europe (Brazeiro Diez, 1975 : 17). On trouve ainsi dans les archives de l'inquisition *novohispana* du XVIº siècle de nombreux cas *d'ensalmos* qui ressemblent en tous points aux *benzeduras* (Campos Moreno, Araceli, 1998 et 1999). Signalons que le terme peut s'écrire avec un « V » renvoyant alors au fait de « vencer » (vaincre) le mal, dans une acception magique, et avec le « B » qui renvoit au verbe « bendecir » (bénir) dans une acception cette fois plus religieuse (catholique). En effet, ce n'est jamais le guérisseur qui agit, mais Dieu à travers lui. Cette double orthographe met en lumière la double signification de l'acte et de son efficacité symbolique.

[93] « **DA** : Su mamá le enseñó a curar con que edad ?
AC : No me acuerdo
DA : Y ella como lo supo ?
AC : No me dijo donde. Ella cortaba la tormenta y me enseñó
JP : Ella la corta con la mano nomás, algunos cortan con el hacha otros con el cuchillo
DA : Y solo se corta o se dice algo ?
AC : Se hace una oración
DA : Y esa oración usted la aprendió…
AC : De mi madre
DA : Y usted cura verrugas también, como lo hace ?
AC : Eso no lo puedo decir, las benzo. » (Entretien du 14 avril 2002 à Paso de los Toros).

CG : Bien sûr

DA : Il y a des gens qui le font avec une hache ou un couteau.

CG : Et avec une pierre aussi, en la retournant [94].

Remarquons la triple répétition, qui pourrait indiquer un syncrétisme chrétien, lié à la Sainte Trinité, tout comme le signe de croix. Il reste qu'un nombre important de témoins relient cette faculté à une pratique indienne. Nous avons du reste le récit d'Anne Chapman qui a observé un rituel semblable chez les Selk'nam de Terre de Feu :

« Quand la pluie menaçait, elle sortait pour « couper le ciel », disait-elle en selk'nam, afin d'avoir un *día lindo* (une belle journée). Un jour je lui fis remarquer que le ciel était très nuageux, elle est sortie munie non de son manche à balai, ou de sa canne, comme d'habitude, mais de son couteau à viande, et elle a déclaré : « *cuchillo mejor »* (un couteau c'est mieux). En marmonnant des insultes aux nuages, en selk'nam, comme on le faisait autrefois, elle s'est mise à chanter et à vociférer, tout en balayant l'air de larges mouvements. Son couteau était censé trancher les nuages et les chasser vers le nord, le « ciel » de la pluie. Quand le ciel était couvert ou quand il pleuvait, elle « dégageait » le ciel plusieurs fois par jour, jusqu'à ce que le soleil apparaisse. Si le résultat se faisait attendre, elle disait en riant : *« No quieren »*, ce qui signifiait que ces nuages ne voulaient pas s'en aller. Mais, si elle persistait à « couper le ciel », les nuages pouvaient éventuellement s'enfuir. C'était l'un de ses pouvoirs de chaman[95]. »

L'autre pratique qui montre pour mes informateurs un héritage culturel indien est la présentation des enfants à la lune. Un autre descendant, Ciro R. m'en parlera au moment d'évoquer son arrière-grand-père maternel :

Ciro R. : Ecoute, moi, ce que nous supposons c'est qu'il était Charrúa parce qu'à cause de ces, de ces traditions qu'il avait.

DA : C'est à dire …

CR : Présenter les enfants à la lune. Couper les orages. Et puis bon, les herbes médicinales, ça c'est indien en général. Il a transmis ces choses. Il les a transmises.

[94] « **CG** : Yo viene la tormenta y yo la corto. Corto viento, corto piedra menos agua, corto viento corto piedra menos agua, corto viento corto piedra menos agua, le rezo.
DA : Con las manos lo hace ?
CG : Seguro.
DA : Hay gente que lo hace con un hacha o un cuchillo.
CG : Y con una piedra también, dandola vuelta patas para arriba. » (Entretien avec Cristobal García, 10 janvier 2011, à Tacuarembó.)

[95] CHAPMAN, Anne. Quand le soleil voulait tuer la lune, Rituel et théâtre chez les Selk'nam de la Terre de Feu, Metailié, Paris, 2008, 205 p. (p. 37).

> La langue il ne l'a pas transmise. Disons que bon, d'après ces données, nous pouvons supposer qu'il était Charrúa[96].

La « coupe » des orages et la présentation des enfants à la lune que l'on décrira plus loin sont sans cesse associés à l'origine indienne des ancêtres, comme on le voit avec cet autre témoignage, recueilli à Tacuarembó auprès de María Q, membre du groupe Atala et du COTENCH[97] :

> **María Q.** : J'ai vu mon grand-père couper l'orage avec une hache, j'ai vu ma grand-mère alors que j'étais déjà grande avec disons, quelque insécurité, me mettre face à la lune et parler pour moi à la lune. Qu'a-t-elle dit ? Je ne sais pas. Je me souviens de la pleine lune, très belle, elle s'arrêtait près d'une roselière avec moi la nuit et elle mettait ses mains sur mes épaules et sur ma tête et là c'est comme si j'oubliais tout ce qui m'angoissait ou m'arrivait, je n'avais pas plus de 4 ou 5 ans alors. Et bon, toute sa vie ma grand-mère a connu les propriétés des plantes. Elle sut quelle plante on pouvait donner et ne pas donner[98].

Les connaissances de plantes médicinales sont souvent citées comme un autre indicateur d'indianité. Les dons ou savoir-faire échappant à la médecine allopathique occidentale sont très souvent associés à une origine indienne, comme le fit également une autre descendante lorsqu'on lui demanda ce que sa mère avait appris de la culture charrúa :

> **Elena S.** : La seule chose que ma mère a appris de tout ça ce fut soigner, elle soignait les « aires » ma mère, avec trois braises dans un verre d'eau. Elle avait ça en elle… Avec trois braises… elle allumait le feu, ma mère connaissait la prière et…
> **José Basini** : Mais elle approchait la braise ou elle la laissait…
> **ES** : Non, elle mettait le verre sur la table et cherchait une douleur, parce qu'elle soignait « l'aire », le lumbago, les rhumatismes, et je ne me souviens plus quelles

[96] « **CR** : Mirá, yo, lo que suponemos es que era charrúa por esa, por esas tradiciones que el tenía.
DA : A saber lo de…
CR : Presentar los niños a la luna. De cortar las tormentas. Y bueno, lo de las hierbas medicinales bueno eso es indígena en general. El transmitió esas cosas. El transmitió esas cosas. Lenguaje no transmitió, que hubiera sido determinante, la cuestión del lenguaje. Pero el lenguaje no transmitió. Digamos que bueno, con esos datos, podemos suponer que era, que era charrúa. (Entretien avec Ciro R. du 15 septembre 2012 à Montevideo).

[97] Consejo Territorial Charrúa, réunion de groupes de revendication Charrúa que l'on décrira dans la derniére partie de ce travail.

[98] « **MQ** : Vi a mi abuelo cortar la tormenta con el hacha, vi a mi abuela yo ya grande con algunas digamos inseguridades, ponerme delante de la luna y hablar por mi a la luna. Que dijo ? No sé. Me acuerdo de la luna llena, muy bonita, ella paraba junto a un cañaveral junto conmigo a la noche ponía sus manos sobre mis hombros y sobre mi cabeza y desde ahí como que me olvidé de todo lo que me angustiaba o lo que me pasaba, no tenía más de 4 o 5 años en ese entonces. Y bueno, toda la vida mi abuela supo las propiedades de las plantas. Supo que planta podía dar y que planta no podía dar. » (Entretien du 2 avril 2009 à Tacuarembó).

> autres maladies et elle y mettait la braise. Elle prenait une cuillère, elle faisait le signe de croix et la passait comme ça en croix et elle la mettait dans l'eau avec le nom de la personne et la prière. Si la braise allait au fond, elle avait un « aire », si elle flottait à la surface, elle n'avait rien[99] (…)

J'ai personnellement été soigné de cette manière, lors d'un séjour chez ma belle-famille à Fraile Muerto, petit village du département de Cerro Largo. La mère de ma compagne, me voyant atteint de vertiges, m'a posé un verre d'eau sur la tête et y a versé plusieurs petites braises, tout en récitant à voix basse une prière inaudible. Les braises étant allées au fond du verre et de nombreuses bulles s'étant formées à la surface, j'avais bien pour elle ce qu'elle appelle « pasmo » mais qu'elle dit s'appeller aussi « aire ». Il fallut répéter l'opération trois fois jusqu'à ce que les braises restassent à la surface, signe que le « pasmo » était parti. D'après ma belle-mère, on attrape généralement un « pasmo » ou « aire » lorsqu'on passe d'un endroit chaud à un autre froid trop brusquement. Les facteurs qui produisent un « aire » sont toujours climatiques et se rapportent soit à un changement de température important soit au vent (Arenas et Galafassi, 1994 : 19) . La symptomatologie de « l'aire » est très étendue : migraine, insomnie, douleurs lombaires, gastriques, dentaires, aux oreilles, etc. L'une des particularités de cette pratique curative, toujours selon l'observation que j'ai pu en faire à de multiples reprises est qu'on peut soigner le « pasmo » à distance et ils sont sensés être plus efficaces dans ce cas s'il n'y a pas de cours d'eau qui sépare le guérisseur du malade. C'est la même terminologie qui désigne les douleurs de dos que l'on soigne avec des rouleaux de soufre. On peut encore se procurer de tels rouleaux dans toutes les pharmacies de Montevideo, et la plupart des familles en possèdent chez elles. Lorsqu'on sent une douleur (généralement lombaire) on passe le rouleau et si celui-ci se brise, cet « aire » est alors expulsé et on est guéri. Que de fois n'y ai-je eu recours sur les conseils de ma grand-mère avant de m'interroger sur la rationnalité d'un tel effet. Jamais bien entendu les rouleaux de soufre n'ont été associés à une médecine indienne. Mais ma belle-mère ne m'a pas non plus parlé d'une origine indienne de ces pratiques. Elle l'a appris de sa mère mais elle ne pense pas que cela vienne des Indiens, et pour cause, la prière qu'elle récite ressemble bien plus à un

[99] « **ES** : Lo unico que aprendió mi madre de todo eso fue a curar, curaba de aire mi madre con tres brasas en un vaso de agua. Eso lo traía de arraigo …Con tres brasas, este… el fuego prendía, mi madre sabía la oración y…
JB : Pero la brasa la acercaba al lugar o la dejaba…
ES : No, no, ella ponía el vaso arriba de la mesa y iba por un dolor, porque ella curaba el aire, lumbago, reuma, y no me acuerdo que otras enfermedades y la brasa la ponía. Ella agarraba una cuchara, ella hacía la señal de la cruz y lo pasaba así en cruz y lo echaba en el agua con el nombre de la persona y la oración. Si la brasa iba al fondo, ella tenía aire, si quedaba flotando arriba nomás no tenía nada (…) ». (Entretien du 19 avril 2002 à Trinidad).

« conjuro » qu'à autre chose. Les rares récits de pratiques de guérison indienne sur le territoire citent des techniques de « chupadas » (succion) ou « fregadas » (massages), ainsi que l'usage de braises ardentes (Schiaffino *in* Consens, 2010).

La transmission de ces savoirs se fait généralement de grand-mère à petite-fille ou de mère à fille, mais celle-ci ne peut pas révéler le secret de sa pratique à d'autres, comme me l'expliqua une fille du village de Pepe Nuñez, initiée à la *simpatía* pour éloigner l'orage :

> **Fille de BA** : Voilà parce que je vois qu'après ça la grand-mère elle m'a appris parce qu'elle est déjà vieille mais elle dit après toi tu ne peux pas parce qu'elle a dit, moi, au moins tu as vu que ma foi, elle a dit, je te l'ai passée, et si tu parles de ta foi à une autre ta foi passera chez elle et cela ne te fera plus d'effet à toi, ou alors très peu[100].

Le secret qui entoure ces formules est lié à leur efficacité, et cette dernière en dépend. C'est en général les paroles prononcées qui ne sont pas dites, ou alors à voix basse pour ne pas être comprises. Par ailleurs, une guériseuse ne demande jamais d'argent, sa rétribution si elle en obtient, dépend exclusivement du « patient ». Suite à des douleurs aux poignets faisant penser à de la tendinite, j'ai pu expérimenter une autre méthode de guérison qui comportait une inversion symbolique. Il fallait en effet dire l'inverse de ce qu'on me disait à trois reprises, pendant que l'on me « cousait » à distance avec une aiguille et un morceau de tissu. Mais généralement on n'a pas connaissance de ce qui est recité, comme me le dit l'infirmière du village de Pepe Nuñez :

> **DA** : Et toutes ces choses que l'on dit en même temps qu'est-ce que c'est ? Elles sont secrètes ?
> **M** : Généralement on te le dit à voix basse, très basse, on te dit par exemple tu dois répondre quand je dis je coupe toi tu dis : « cobrero bravo » mais ce que dit l'autre personne moi je l'ignore parce que ça se dit à voix basse. Quand on va te coudre ou soigner une *rendidura* (entorse, contracture) tu dois tout répondre à l'envers : « viande brisée, os rendu, nerf tordu ». Que la viande ne s'est pas brisée, c'est un os, le nerf doit être tordu et bon je ne sais quoi. Ça se dit à l'envers[101]

---

[100] « **FBA** : Claro porque veo que eso después la abuela me enseño porque como ya esta vieja pero dice ella después vos no podés porque sino dice ella yo, por lo menos viste que mi fé dice, yo te pasé a vos, dice y si vos le comentas a otra tu fe le pasa a la otra y a vos ya no te hace más efecto, si te hace te hace muy poco. (Entretien du 4 janvier 2012 à Pepe Nuñez).

[101] « **DA** : Y todas esas cosas que se dicen al mismo tiempo que son ? Son secretas ? »
M : Y generalmente te lo dicen por lo bajo, te dicen bajito, te dicen por ejemplo vos tenés que contestar cuando yo digo que corto vos decís : « cobrero bravo », pero lo que dice la otra persona yo no sé porque lo dicen en

Il semble bien que nous soyons en présence de savoirs autrefois englobés sous la dénomination de religiosité ou religion populaire. En tous les cas, même si l'on peut imaginer un certain degré de syncrétisme, il semble difficile d'attribuer une origine exclusivement indienne à ce genre de pratique, tout comme pour les connaissances sur les plantes. Il est plus que probable que les Indiens aient eu des recettes de soin par les plantes, tout simplement parce que peu de peuples n'en ont pas. Mais l'association de la connaissance des plantes médicinales à un savoir indien de manière exclusive est plus à voir dans un cadre symbolique que rationnel. Je citerai ici un autre exemple pour illustrer mon propos. Deux autres descendants, Ana María B., et Roberto C., m'expliquèrent dans les termes suivants le syncrétisme encore visible dans les baptêmes pratiqués « à la maison » dans le monde rural du nord de l'Uruguay :

> **AM** : Tout est bien syncrétique n'est-ce pas ? Toujours le syncrétisme religieux, il n'y a pas moyen de … l'indien, l'afro et le chrétien, sont présents dans tout ce genre de cérémonie. Le baptême à la maison, avec marraine et parrain et on fait le signe de croix comme à un baptêmechrétien, on le fait à la maison et sans curé.
> **RC** : C'est sûr il faut amener l'eau et … la *ruda*[102].
> **AM** : Voilà. De l'eau et de la *ruda* et tu vois là le syncrétisme parce que la ruda n'est pas de l'église catholique, la *ruda* vient du monde indien[103] (…)

Nous retrouvons ici l'idée qui ferait de l'usage de cette plante magique très connue depuis le Moyen-âge une pratique ancestrale amérindienne. La plante est pourtant originaire d'Europe et d'Asie, et n'aurait été introduite en Amérique qu'au XVI^{e} siècle (Arenas et Galafassi, 1994 : 7). Utilisée dès l'Antiquité pour ses vertus médicinales, signalons que les Pharisiens payaient la dîme sur la menthe et la *ruda* (Luc XI-42). Elle fut recommandée dans le Capitulaire de Villis par Charlemagne au IX^{e} siècle et très utilisée au moyen-âge notamment parce qu'on pensait qu'elle protégeait de la peste. Bien que son usage ait été observé par des

---

palabras bajas. Cuando te van a coser o sanar la rendidura vos tenés que contestarle todo al revés : « carne quebrada, hueso rendido, nervio torcido ». Que la carne no se ha quebrado es un hueso, el nervio debe ser torcido y bueno yo que sé. Se dice al revés. » (Entretien du 7 janvier 2012 à Pepe Nuñez).

[102] Ruta chalepensis ou Ruta graveolens, appellée «rue des jardins », « rue fétide », « rue malodorante » ou encore « herbe de grâce » en France.

[103] « **AM** : Todo bien sincrético no ? Siempre el sincretismo religioso, no hay manera de … lo indio, lo afro y lo cristiano, está presente en todo ese tipo de ceremonia. El bautismo casero ese, con madrina, padrino y se hace la señal de la cruz como un bautismo cristiano, se hace en la casa y sin cura.
RC : Seguro hay que llevar el agua y… la ruda.
AM : Ahi va. Agua y ruda y viste ahí tenés el sincretismo porque la ruda no es de la iglesia cátolica, la ruda es del mundo indígena (…) » (entretien du 2 avril 2009 à Tacuarembó).

groupes araucano-pampas dans l'actuelle province de Buenos Aires (Martinez Crovetto, 1968 : 12 : 1-14) le syncrétisme ici indiqué est largement contestable dès lors que l'idée sous-jacente est de signaler une pratique antérieure à la conquête. Il nous semble qu'au delà de l'ignorance de l'information botanique, c'est la relation symbolique entre la plante et la terre qui vient justifier ce synecdotique « oubli » de l'origine européenne de la *ruda* tout comme d'une grande partie des connaissances médicinales par les plantes. Il ne s'agit pas bien sûr ici de nier l'existence de savoirs hérités des indiens, notamment sur l'usage de plantes médicinales (ce pourquoi il nous faudrait entreprendre une autre thèse en ethnobotanique cette fois), mais de signaler cette association entre la plante et la terre, comme une relation symbolique qui vient s'imposer de manière systématique, et qui revient de manière récurrente comme héritage des cultures indiennes. Doña Aleja a été approchée par le groupe de descendants Berá à travers Juan Pablo C., qui au cours de l'entretien, tenta de souligner ce qu'il pense être d'autres attributs des Charrúas, comme le respect de la parole donnée, la relation privilégiée avec les chevaux, le fait que son père, de temps à autre se rendait seul à une colline et y restait pour méditer, ou encore l'habitude de ne jamais crier en s'adressant à autrui :

> **JP** : Une autre chose que je ne sais pas si elle était appliquée dans ta famille. Nos natifs ne criaient pas en général, ils parlaient doucement avec une voix douce. Et quand ils devaient communiquer avec quelqu'un par exemple qui se trouvait loin dans un champ ils ne criaient pas mais ils couraient jusqu'à son endroit et lui parlaient à voix basse pour lui dire ce qu'ils avaient à lui dire. Mais ils ne lui criaient pas dessus. Tu as connu cette coutume ?
> **AC** : J'ai connu cela, oui.
> **JP** : On parlait après un signe ?
> **AC** : Oui.
> **JP** : Voilà.
> **DA** : Hausser la voix était comme un manque de respect non ?
> **AC** : Ah oui.[104]

[104] « **JP** : Otra cosa que no sé si en tu familia se aplicaba. Era que los nativos nuestros no gritaban en general, hablaban despacio, con voz suave. Y cuando se tenían que comunicar con alguien por ejemplo andando en el campo que estaba retirado no le gritaban sino que ban corriendo hasta el lugar y le hablaban en voz baja lo que le tenían que decir. Pero no le gritaban. Tu conociste esa costumbre ?
AC : Conocí si.
JP : Se hablaba despues de una señal ?
AC : Si.
JP : Ahi está.
DA : Alzar la voz era como una falta de respeto, no ?
AC : Ah si. » (Entretien du 14 avril 2002 à Paso de los Toros).

Le fait de ne jamais hausser le ton est une attitude de respect qui est signalée par tous les membres de groupes de revendication indienne comme caractéristique de l'héritage culturel précolombien. C'est également le cas du rapport à la parole comme un engagement sacré, ce dont témoignent deux leaders de groupes Enrique A., d'Adench[105] et Monica M. de Basquadé Inchalá :

> **EA** : (…) Des choses qui peut-être pour beaucoup de gens peuvent paraître théoriques, ce respect de la parole qui est pour nous fondamental jusqu'au point personnel, avec nos enfants, nos parents, tu vois ?
> (…)
> **MM** : Ces bonnes valeurs qui sont peut-être universelles parce que les gens disent « ah ces valeurs charrúas sont universelles » peut-être que oui, peut-être que ces valeurs de la parole donnée, de l'horizontalité, peut-être que tous les peuples de chasseurs-cueilleurs les ont eues[106] (…)

L'un des arguments pour défendre l'importance de l'engagement par la parole est l'absence d'écriture de ces peuples, il reste qu'effectivement, ne serait-ce que le « Hitza Hitz[107] » basque nous rappelle qu'il ne s'agit pas d'une caractéristique indienne. Il reste que de la pratique nous glissons ici sur le terrain des valeurs, autrement dit sur celui d'une éthique ou d'une morale indienne. Ce sont là des éléments à relier à une « conduite » indienne, fréquemment reprise par certains auteurs et les groupes de revendication indienne.

2.2 Doña Pereira de Rocha

En mars 2002, j'entrepris un voyage dans le département de Rocha d'où ma famille paternelle est originaire. C'est avec des contacts recueillis auprès d'informateurs comme l'écrivain Gonzalo Abella que je m'y rendis, en quête à ce moment-là de légendes indiennes pour éventuellement en faire l'objet d'un livre. J'en profitai pour visiter de lointains cousins et

---

[105] Asociación de Descendientes de la Nación Charrúa

[106] « **EA** : (…) Cosas que a lo mejor para mucha gente puede ser teórico, ese respeto a la palabra que para nosotros es fundamental hasta del punto de vista personal, con nuestros hijos, nuestros padres, viste ? ». (Entretien du 2 mars 2011 à Montevideo).
« **MM** : Esos buenos valores que quizás sean universales porque la gente dice « ay esos valores charrúas son universales » capáz que si, capáz que esos valores de la palabra dada, de la horizontalidad, quizás todos los pueblos cazadores-recolectores los tuvieron (…) ». (Entretien du 22 mai 2012 à Montevideo).

[107] « La parole c'est la parole », ou moins littéralement la parole donnée est donnée en euskera. J'ai choisi cet exemple de par l'importante immigration basque en Uruguay, et cela dès la conquête.

tenter d'en apprendre un peu plus sur mon arrière-grand-mère Micaela dont il a été question dans le premier chapitre. Un journaliste local, du village de La Paloma, m'avait indiqué le nom d'une famille qui venait également de la région d'India Muerta, et qui aurait pu connaître les Motaniz. Je me rendis chez eux dans la petite ville de Rocha, qui, mis à part deux ensembles d'habitations à loyer moderé, ressemble en tous points aux autres capitales départementales de l'intérieur de l'Uruguay. Au centre de la ville, la place avec la préfecture, l'église et les commerces. Tout autour, la monotonie des pâtés de maison carrés rivalise avec celle de façades presqu'identiques, pour la plupart grises. Nous sommes loin de la carte postale d'une Colonia del Sacramento avec son architecture coloniale. Il est vrai que le département peut s'enorigueillir de compter avec les plus belles plages du pays.

Madame Pereira avait 91 ans lorsque je l'ai interviewée. C'est une petite femme voûtée, légèrement sourde, mais néanmoins souriante qui m'a reçu avec le traditionnel maté, en compagnie de son petit-fils, puis de sa petite-fille qui nous rejoignit plus tard. Je n'eus quasiment pas d'informations sur mon arrière-grand-mère, mais ses petits-enfants (respectivement de 30 et 32 ans) se montrèrent enchantés par ma recherche sur les origines indiennes et l'idée d'évoquer la mémoire de leur propre arrière-arrière-grand-père, Indien selon eux. Cet entretien présenta l'intérêt d'impliquer deux générations et me permit d'assister à une situation de transmission de mémoire familiale. La situation illustrait à la perfection la « loi » de Hansen, selon laquelle « ce que le fils veut oublier, le petit-fils veut se le rappeler » (Hansen in Poutignat ; Streiff-Fenart, 1995 : 77). Les souvenirs de la grand-mère permirent à son petit-fils d'établir un pont avec un temps qu'il n'a pas pu connaître, à mi-chemin du temps privé (le temps vécu par le sujet) et le temps public (le passé historique), (Candau, 2005: 48). L'indianité, une fois de plus, n'avait pas fait l'objet de revendications par les interessés eux-mêmes, mais par l'un de leurs descendants, en la personne, ici, de madame Pereira.

> **DA** : Votre grand-père, vous avez cohabité longtemps avec lui ?
> **MP** : Ah oui, un certain temps.
> **DA** : Et il se disait Indien ?
> **MP** : Ah oui
> **DA** : Et qu'était-il, il vous l'a dit ?
> **Petit-fils Pereira**: Non, là je ne sais pas, ton grand-père te dire qu'ils étaient Indiens jamais, le dire jamais, on les appelait Indiens parce que même son père a grandi avec Constancio Vigil qui était Vigil Olid. Et c'est là que tu vois qu'il était Indien tu vois. Raul Barrientes l'appelait l'Indien. L'Indien Ceferino. Les deux Indiens Ceferino, d'abord le vieux, le père…

MP : Ah oui.

DA : Et il appelait les deux l'Indien Ceferino ?

MP : L'Indien il les appelait, lui et mon frère

PFP : Son frère aussi

MP : L'Indien

DA : Et qu'est-ce qu'il avait d'indien pour qu'ils l'appellent l'Indien ?

MP : Je ne sais pas pourquoi

PFP : Sa manière d'être..

MP : Ah oui la manière..

PFP : Pour sa manière d'être plus qu'autre chose

MP : Comment ?

PFP : La manière d'être de ton père

MP : Sa manière ? Un homme sérieux c'était. Assez sérieux. Il nous traitait bien, on ne faisait pas n'importe quoi mais…

PFP : Et les cheveux, les cheveux noirs comme le tien ?

MP : Les cheveux noirs oui, mais de ce que je souviens il les avait déjà assez blancs, dans mon souvenir.

DA : C'était un homme qui parlait peu ?

MP : Un homme qui parlait peu oui, il ne parlait pas beaucoup, assez sérieux il était[108].

---

[108] **DA** : A su abuelo, vivió mucho con él ?
MP : Ah si un tiempo estuve si con el.
DA : Y el le decía que era indígena ?
MP : Ah si.
DA : Y que era, el le dijo ?
PFP : No, ahí no se, tu abuelo decirte que eran indígenas nunca, decir mismo que era indio nunca, se llamaban por indio porque ya, inclusive el padre de ella se crió junto con Constancio Vigil, que era Vigil Olid. Y ahí canta viste donde le decían el indio viste ¿ Raul Barrientes le decía el indio. El indio Ceferino. Los dos indios Ceferino, primero el viejo, el padre …
MP : Ah si.
DA : Y a los dos les llamaban el indio Ceferino ?
MP : El indio le decía a el y a mi hermano
PFP : Al hermano de ella también
MP : Si, el indio
DA : Y que tenía de indio para que lo llamaran el indio ?
MP : No sé porque
PFP : Tu padre, la forma de tu padre…
MP : La forma si …
PFP : La forma de ser más que nada…
MP : Como ?
PFP : La forma de ser de tu padre
MP : La forma de él ? Un hombre serio era. Bastante serio. Nos trataba bien. No hacíamos cualquier cosita pero…
PFP : Y el pelo, un pelo negro como el tuyo ?
MP : Pelo negro si, pero de cuando yo me acuerdo ya estaba este, bastante canoso, que yo me acuerdo.
DA : Era un hombre que hablaba poco ?
MP : Era un hombre que hablaba poco si, no era de mucho hablar, bastante serio era. (Entretien du 11 mars 2002 à Rocha).

Au cours de l'entretien, le petit-fils de Mme Pereira me montra les cheveux de sa grand-mère, insistant sur leur noir de jais (*azabache*). Mme Pereira a bien insisté sur son ascendance dès lors qu'elle a tenu à la distinguer des Noirs :

> **MP** : Ma mère était blanche et mon père était Indien. Il n'était pas noir, il était Indien[109].

Le souvenir qui revint à plusieurs reprises au cours de l'entretien fut l'événement qui valut à Ceferino d'avoir la vie sauve. En effet, capturé après une bataille, il était destiné à être égorgé, selon une pratique guerrière. Celui-ci ayant devancé l'appel, le colonel O'lleid qui avait ordonné d'exécuter un prisonnier sur trois, décida de le garder et d'en faire son aide de camp.

> **MP** : Oui, il a participé mais je ne me rappelle pas [elle parle ici de la bataille]… Et il a fait un pas en avant. Olid dit : Ce petit indien vous me le gardez pour moi. Pour son courage, dit-il[110].

Le courage face à l'ennemi est une caractéristique que l'on retrouvera souvent dans la littérature sur l'Indien, et tout particulièrement sur les Charrúas, décrits comme un peuple ayant résisté jusqu'à la mort, ce que l'on verra dans la deuxième et troisième partie de ce travail. Le courage caractéristique de l'Indien est associé à une attitude rebelle, que les descendants désignent également comme propre au Charrúa. Tel est le cas d'Ana María B., de Tacuarembó :

> **DA** : Et au niveau de ce que tu as hérité par tradition orale par ton papa, ton grand-père, qu'est-ce qui ressort le plus, des légendes, des histoires, de la médecine ?
> **AM** : Ben non, plus qu'autre chose cette manière de vivre n'est-ce pas ? Un peu rebelle, résistante aux modèles culturels d'un autre… c'est un peu ce qui ressort toujours du Charrúa et c'est comme s'il avait toujours eu son propre mode de vie et qu'il a résisté à une autre forme de vie non ? L'histoire de la grand-mère était qu'elle s'asseyait sous un arbre à boire le maté et mangeait la viande crue, à peine grillée, je dis comme si c'était une résistance à accepter un modèle culturel qui n'était pas le sien. Voilà ce qu'il nous reste toujours. Cette révolte et cette résistance pour ne pas perdre ce qui est lui est propre[111].

---

[109] « **MP** : Mi madre era blanca y mi padre era indio. No era negro era indio. » (Entretien du 11 mars 2002 à Rocha).
[110] « **MP** : Si, estuvo pero no me acuerdo que… Y el dió un paso adelante y se salvó. Olid dijo : Aquel indiecito lo sacan pa mi dijo. Por el coraje, dijo. » (Entretien du 11 mars 2002 à Rocha).
[111] « **DA** : Y a nivel de lo que heredaste por tradición oral por tu papá, de tu abuelo, que es lo que más se destaca, que fueron leyendas , cuentos, medicina ?

C'est encore ce même caractère rebelle qui selon Mónica M., lui aurait valu d'apprendre son ascendance indienne :

> **DA** : Et quand est-ce que tu l'as appris ?
> **MM** : Ah, c'est que j'étais très rebelle à cette époque avec mes parents et le plus vieux c'est papa et je ne me souviens plus de ce que je lui ai répondu, je ne me rappelle plus de quoi on discutait mais soudain ma tante a dit : « Il ne lui manque que l'arc et les flèches ». Quelqu'un a fait un commentaire et c'est alors que ma tante a dit : « c'est évident, elle a une descendance Charrúa, elle est Charrúa, son arrière-grand-père est Charrúa » a-t-elle dit, elle a de qui tenir ce caractère rebelle puisque son arrière-grand-père est charrúa, a dit la sœur de ma mère. Elle a sorti ça dont elle ne m'avait jamais rien dit, moi j'avais grandi avec cette tante et elle ne m'avait jamais rien dit sur le sujet[112].

Les O'lleid, devenus Olid, étaient une famille en provenance d'Angleterre ou d'Irlande. Le petit-fils Pereira me dit que souvent, les Olid ont des traits indiens, ce qui se doit au fait d'avoir été des « criados », autrement dit quasiment esclaves de la famille[113], qui en héritèrent le nom. Une pratique dont il me parla au sujet de son autre grand-mère, qu'il dit descendante de noir et de guaraní.

> **PFP** : Je vais te montrer un tableau de ma grand-mère comme elle portait deux longues tresses qui lui arrivaient à la ceinture, la grand-mère Elisa.

AM : Y no, más que nada esa forma de vida no ? Un poco rebelde, resistente a las pautas culturales por otro… un poco eso es siempre lo que sale del charrúa y como que siempre tuvo su modo propio de vida y se resistió a otra forma de vida, no ? La historia de la abuela era que se sentaba abajo de un árbol a tomar mate y que comía la carne cruda, media así de vuelta y vuelta, digo como esa resistencia a aceptar una pauta cultural que no fuera la suya propia. Eso es lo que a uno le queda siempre. Esa rebeldía y esa resistencia de no querer perder lo propio. » (Entretien du 2 avril 2009 à Tacuarembó).

[112] « **DA** : Y como fue cuando te enteraste ?
MM : Ah, porque yo era muy rebelde en esa epoca con mis padres y el mas viejo es mi papá y no me acuerdo que le contesté, no me acuerdo de que estabamos discutiendo pero de pronto a mi tía salió « solamente la falta el arco y las flechas » dijo. Alguien hizo un comentario y entonces mi tía dijo « claro pero ella tiene descendencia charrúa, es charrúa, el bisabuelo es charrua » salió pero tiene que salir así rebelde si el bisabuelo es charrúa, eso la hermana de mi madre. Salta con eso que nunca en la vida me había dicho nada, yo con esa tía me había criado de chica nunca me habia dicho nada. » (Entretien du 22 mai 2012 à Montevideo).

[113] L'esclavage fut officiellement aboli en Uruguay dès le 12 décembre 1842. L'usage du terme « criado » pour désigner des personnes vivant dans les estancias dans des conditions d'esclaves me fut confirmé à plusieurs reprises, comme ici par un autre descendant Martín D. lors d'un entretien, évoquant l'histoire de sa famille :
« **MD** : (…)et lorsqu'il meurt c'est qu'ils sortent de l'estancia où ils étaient un peu comme des esclaves. Eux quand il meurt, les frères, ils s'éparpillent…
DA : Ils étaient ce qu'on appelle des criados là ?
MD : Oui, oui (…) – Entretien avec Martín D. et groupe Basquadé Inchalá, mai 2010, Montevideo.
L'adoption du nom de famille du maître fut une pratique courante en Uruguay, mais aussi aux Antilles et dans le reste de l'Amérique. » (Entretien du 22 mai 2012 à Montevideo).

MP : Qui ?

PFP : La grand-mère Elisa

DA : Votre sœur ?

PFP : Non, c'était ma grand-mère de l'autre côté. Elle était descendante, mélange de Noir et …

DA : Ce qu'on appelait zambo non ?

PFP : Oui.

(…)

PFP : Elle avait bien plus de 90 ans. Cette femme tu sais était esclave à la estancia. Et jusqu'au jour avant d'avoir un enfant elle coupait du bois et le portait attaché à la ceinture.

MP : Elle prenait pour la maison…

DA : Et comment c'est, elle était esclave, parce que … C'était par ici ?

PFP : Oui, dans l'estancia. Soudain elle apparaissait sans ventre, et elle disait « hier j'ai eu » et c'est qu'elle avait été dans sa chambre.

DA : Mais elle avait été vendue comme esclave ?

PFP : En fait je ne sais pas comment elle est arrivée ici parce que personne n'a osé demander. Parce qu'elle était d'un autre genre, plus sérieuse, personne n'a osé, et moi j'avais moins de relations avec elle, sinon je le lui aurais demandé. C'est… on ne savait rien de ses parents, seulement d'elle et d'un frère, on ne savait pas si elle avait des parents ni où ils étaient ni d'où elle venait. Elle a porté le nom de Rotela, on ne sait pas si elle l'avait déjà ou si elle l'avait acquis de par là, et puis elle est restée dans une estancia, une autre, celle des Rodines, qui était aussi à India Muerta. Et elle y est restée et après elle est venue à Rocha et y est restée.

DA : Mais elle travaillait ? On la payait ?

PFP : Non, non, non.

DA : On ne lui donnait que le toit et le couvert.

PFP : Oui, oui, oui.

(…)

PFP (s'adressant à moi) : Et tu as vu que les cheveux ne sont pas du même type. Elle était autre chose. C'est là la différence que j'ai faite entre les deux. C'est pour ça que je pense que c'était une autre sorte d'Indienne.

DA : Bien sûr. Maintenant que ce que tu me racontes c'est quelque chose que j'avais déjà entendu. Il y a eu beaucoup d'Indiens et de Noirs qui ont été esclaves jusqu'à il y a 50 ans non ?

PFP : Oui, et même moins que ça.

DA : Même moins ?

PFP : Oui, oui. Bien sûr on te change le nom, on appelle ça attaché à la estancia ou je ne sais quoi, tu vois on change le nom mais en réalité on continuait à le faire.

DA : J'ai entendu l'expression *criado*…

> **PFP** : Criado de estancia, il a grandi là et voilà, avec un autre nom ce n'était plus un esclave mais au bout du compte c'est la même chose. Tu vois que la forme du visage et les cheveux ont une physionomie bien différente[114].

Le fait de ne pas avoir osé aborder le sujet avec l'autre grand-mère traduit ici un autre secret : celui de l'esclavage. L'ascendance africaine, comme on l'a vu avec Doña Pereira, a très longtemps été reniée par les métis en Uruguay (et c'est encore parfois le cas). Pour

[114] « **PFP** : Te voy a mostrar, un cuadro, de mi abuela como usaba dos trenzas largas por la cintura, la abuela Elisa
MP : Quien ?
PFP : La abuela Elisa
DA : Era hermana suya ?
PFP : No, era abuela mía por otra parte. Era descendiente cruza entre negro y …
DA : Que le llamaban zambo no ?
PFP : Si. Ahí ya tenía creo que fue poco antes de morir. Creo que tenía 90 y pico de años largos. Porque no se sabía si tenía fecha de nacimiento, ni cuando había nacido. La edad más o menos por el hijo mayor.
DA : No parece 90 ni (…)
PFP : Si, tenía 90 largos. Esa mujer tu sabes que ella era esclava en la estancia. Y hasta el día antes de tener familia sertaba, ella cortaba leña y la llevaba atada en la cintura para la casa.
MP : Y sacaba para la casa…
DA : Y como eso, era esclava, porque … Acá en la zona era ?
PFP : Si, en una estancia y de repente aparecía sin panza, tenía panza y decía « anoche tuve » y había estado en la pieza de ella.
DA : La vendían como esclava, como fue eso ?
PFP : Bueno yo no sé como llegó ella acá porque tampoco nadie se animó a preguntar. Porque era más otro tipo, más seria, no sé nadie se animó y aparte yo tenía menos trato, sino le habría preguntado. Este… y no se sabía de los padres, solo ella y un hermano, ni si tenía padres, ni donde estaban ni de adonde era. Y quedó el apellido Rotela, no se sabe si lo traía o si lo adquirió por ahí, y quedó en la estancia, en otra, estuvo mucho en la estancia de los rodines, una estancia en India muerta también. Y se fue quedando y después se vino acá a rocha y vivió acá en Rocha después.
DA : Pero ella trabajaba, le pagaban ?
PFP : Ah no, no, no.
DA : Solo le daban la comida y el techo
PFP : Si,si,si,si.
DA : Y eso fue hasta cuando ?
PFP : Y yo no sé, hace muchos años, que Doña Elisa estaba acá en Rocha, como 40 años.
MP : Si, yo la conocí acá, acá en Rocha.
PFP : Y después acá en Rocha que hacía ?
MP : Eh ?
PFP : Que hacía ?
MP : Lavaba
PFP : Lavaba todo ?
MP : Si, cantidad de gente, lavandera, era. Iba a la casa de ella y siempre tenía ropa tendida, secando ropa.
PFP : Y viste que el pelo es también de otro tipo, otra cosa es. Fue la diferencia que yo fui sacando entre las dos. Por eso saco que es otro tipo indígena.
DA : Claro. Ahora eso que me cuentas es algo que ya había escuchado de que hubieron muchos indígenas y negros que siguieron viviendo bajo regímen de esclavos hasta hace 50 años, no ?
PFP : Si, si, menos también, si, si.
DA : Menos tambien ?
PFP : Si, si, si. Claro de repente tu sabes que eso de repente le cambian el nombre, le llaman agregado a la estancia o yo que se, viste le van buscando otro nombre, pero en realidad se sigue, se seguía haciendo.
DA : Yo escuché la expresión de que se crió…
PFP : Criado de estancia , se crió ahí y bueno ta, con otro nombre ya no era esclavo pero al fin y al cabo viene a ser lo mismo. Viste que la forma de la cara y el pelo y eso era otra fisionomía muy distinta. » (Entretien du 11 mars 2002 à Rocha).

d'évidentes raisons historiques, elle est associée à l'esclavage, condition traumatisante s'il en est. On peut par conséquent dire que la couleur de la peau est autant un stigmate de l'ascendance ethnique que de cette origine sociale avilissante, au moins pour les premières générations suivant l'affranchissement. Par ailleurs, dans les mots du petit-fils Pereira nous voyons comment le phénotype détermine pour lui l'ethnie d'appartenance de l'ancêtre indien. Une information basée sur des lectures d'ouvrages ethnographiques. Il précise cependant que l'image de l'Indien à plumes n'est pas représentative de la réalité :

> **PFP** : (…) C'est, mais non, on a même fait beaucoup de choses qui.. on a fait et on le fait encore, que l'Indien c'était le cache-sexe et une plume sur la tête et qu'il courait à travers champs. C'était pas tant que ça le cas puisqu'au bout du compte, en réfléchissant à partir de son père, c'était un homme habillé et bien habillé, comme un gaucho.
> **MP** : Comment ?
> **PFP** : Ton père
> **MP** : Oui
> **PFP** : Un homme qui aimait bien s'habiller comme un gaucho.
> **MP** : Ah oui. (…) Ah oui il était très élégant et se parfumait. Il aimait ça. Quand on venait à Rocha il s'achetait des vêtements[115].

Alors que la grand-mère ne s'est à aucun moment reconnue comme descendante au cours de l'entretien, le petit-fils, lui, assume fièrement cet héritage, qu'il dit se transmettre par le sang :

> **PF** : (…) Tu sais que le sang on le porte à l'intérieur, et d'une manière ou d'une autre il s'échappe de ton intérieur, l'Indien, et le temps passe mais la physionomie reste, alors c'est plus difficile de savoir. Et celui qui ne cherche pas, celui qui n'étudie pas ses racines il lui est impossible [de se savoir descendant]. Son père à elle était Indien mais si tu n'étudies pas les racines tu ne…
> **DA** : Et cette histoire de sang comment tu le vois, comment tu le définis ?
> **PFP** : Parce que tu sais, moi j'ai grandi ici à Rocha, je suis né et j'ai grandi ici, toute la vie, depuis ma naissance. Mais j'ai toujours cherché tout ceci depuis que je suis

[115] « **PFP** : (…) Este, pero, no, inclusive se hizo mucha cosa que.. se hizo y se hace todavía, que el indio era el taparrabo la boleadora y una pluma por la cabeza y andaba corriendo por el campo. Que no era tan así porque al fin y al cabo, sacando conclusiones el padre de ella era un hombre que andaba vestido y bien vestido, de gaucho.
MP : Como ?
PFP : Tu padre
MP : Si
PFP : Un hombre que le gustaba vestirse bien de gaucho.**(…)**
MP : Ah si el estaba bien elegante y con perfume. Le gustaba. Yo cuando veníamos a Rocha se compraba ropa. » (Entretien du 11 mars 2002 à Rocha).

> petit tu vois. L'avant, le pourquoi, le pourquoi pas et le ici et là et la campagne m'a toujours attiré. Pense qu'il y a bien un endroit d'où provient ce goût parce que si tu nais et tu grandis à Rocha sur un sol de carrelage tu vas peut-être passer trois jours à la campagne et tu vas t'ennuyer. Mais tu sais que depuis que je suis petit j'ai toujours aimé la campagne, comme un Indien. Peu de bruit et se retrouver en forêt, moi ça me réconforte[116].

Remarquons le caractère interne de l'indianité décrit par le petit-fils Pereira, celui de cet indien que l'on porte à l'intérieur de soi et qui peut « sortir » en certaines circonstances. Le goût de la nature, la sensation que l'on ressent lorsqu'on est en terre sauvage est un élément qui revient souvent à l'heure de décrire ce qu'être Indien veut dire pour les descendants interviewés. Ainsi Juan Pablo C., définit être Charrúa de la manière suivante :

> **DA** : Et c'est quoi être Charrúa ?
> **JP** : Être Charrúa c'est avoir la capacité et les connaissances pour vivre avec la nature et rien de plus que ça. Ni moins non plus. Pense que c'est une chose difficile, il faut avoir beaucoup de connaissances pour ça[117].

Mais qu'était-ce au juste un Indien pour la famille Pereira ? Au cours de l'entretien, la petite-fille de Madame Pereira s'est jointe à nous. Doña Pereira dit se souvenir qu'il y en avait beaucoup dans sa jeunesse, quand à ses petits-enfants, ils se rappellèrent des histoires de leur grand-père :

> **Petite fille Pereira M** : Mon grand-père me disait qu'il y avait dans la région quelques personnes qui étaient descendantes d'Indiens et qu'ils ne parlaient à personne. Qu'ils restaient entre eux là. Ils étaient restés dans un petit bois et ne

---

[116] « **PFP** : (…) tu sabes que la sangre lo van llevando adentro, de alguna manera se te escapa el indio de adentro y la va llevando pero por lo menos la fisionomía se va quedando entonces queda más difícil de saber. Y el que no busca, no estudia las raíces de ellos es imposible para ella el padre era indio pero si no estudias las raíces no …
DA : Y eso de la sangre como lo vés, como lo definís ?
NP : Porque tu sabes que bueno, yo me crié aquí en Rocha, nací y me crié aquí en Rocha, toda la vida, desde que nací. Pero siempre buscando esto desde chico viste. Era el antes y porque y porque no, y y que aquí y que allá y siempre tirando al campo. Tu date cuenta de que de algun lado tiene que salir ese gusto porque si tu naces y te crías en Rocha en el piso de Valdosa de repente vas al campo y vas pasear durante tres días y ya te aburres. Pero yo tu sabes que desde chico siempre me gustó el campo y me gusta bien a lo indio mismo. Poco ruído y estar en el monte, como que uno… aparte es como que me reconforta. » (Entretien du 11 mars 2002 à Rocha).

[117] « **DA** : Y que es ser charrúa ?
JP : Ser charrúa es tener la capacidad y los conocimientos para convivir con la naturaleza y no es más que eso. Ni menos tampoco. Mirá que es una cosa díficil hay que tener mucho conocimiento para eso. » (Entretien du 20 janvier 2013 à Paso de los Toros).

> parlaient à personne et ils mangeaient des animaux et des bêtes et ces choses là.
> Dans la forêt du pibe non ?
> **MP** : La forêt de Pires, oui.
> (…)
> **PFPM** : Le grand-père disait toujours qu'il voyait des gens entrer dans le bois, qu'ils chassaient et entraient dans le bois et pas debout comme nous, à moitiè à 4 pattes. Qu'ils disparaissaient[118].

Le petit-fils ajouta qu'un homme récemment amené à Rocha et qui avait travaillé avec son grand-père, refusait toujours de mettre des bottes. Le fait d'aller toujours pieds-nus était pour lui le signe d'une ascendance indienne. Madame Pereira n'a pas de connaissances particulières des plantes, elle n'a pas présenté ses enfants à la lune, mais elle en connaît le rituel et l'utilité :

> **MP** : Pour qu'ils n'attrapent pas le « mal de ojo » et qu'ils ne « s'alunissent » pas, quand ils sont petits[119].

Le « mal de ojo » est une croyance superstitieuse qui attribue au regard de certaines personnes le pouvoir de causer des dommages. On la retrouve en Europe, en Afrique et en Asie (Erkoreka, 2005 : 391). Quand à « l'alunamiento », c'est l'affection que la lune elle-même peut provoquer sur les nouveaux-nés. Elle se manifeste par des douleurs gastriques, mais peut aussi déclencher toute sorte de malaises. Le rituel pour le prévenir, qui nous a été décrit par plusieurs descendants, dont Elbio E., consiste à présenter l'enfant généralement lors de la première pleine lune suivant sa naissance en le portant à bout de bras et en disant trois fois : *Luna lunar, te presento a mi hijo para que me lo dejes criar*[120]. On retrouve des croyances similaires sur la lune dans la péninsule ibérique (Castillo de Lucas, 1958 et Kuschick,1995). Le rituel de présentation des enfants à la lune s'accompagne du souci de ne pas exposer les couches du bébé à la lumière lunaire, comme me l'a rapporté Nancy R. :

> **Nancy R.** : La plus courante est celle de la présentation des enfants à la lune.

[118] « **PFMP** : Me decía mi abuelo que habian quedado en la zona unas personas que eran descendientes de indios y que no hablaban con nadie. Que estaban entre ellos ahí. Quienes eran los que habían quedado ahí en un montecito y que no se daban con nadie y que comían ahí bichos y animales y cosas ? En el monte del pibe era ?
MP : El monte del Pires, si.(…)
PFMP: El abuelo siempre decía que se veía gente entrar en el monte, que cazaban y se metían em el monte y no parados como nosotros, medio en 4 patas. Que desaparecían. » (Entretien du 11 mars 2002 à Rocha).

[119] « **MP** : Para que no les dé el mal de ojo y para que no se alunen, cuando son chiquitos… » (Entretien du 11 mars 2002 à Rocha).

[120] Entretien avec Elbio E, Salsipuedes, 11 avril 2002.

> **DA** : Mais c'est quelque chose qu'ils relient directement à l'Indien ou est-ce qu'ils le racontent à part ?
> **NR** : Ils le relient à la partie indienne de la famille comme par exemple que la grand-mère le faisait.
> **DA** : Et pourquoi ils le relient ?
> **NR** : Moi je ne sais pas, mais après, ça m'a rappelé que ma mère disait que si tu ne le montrais pas à la lune après, il fallait jeter la première couche par-dessus la maison qui était une autre manière de le présenter. Parce que quand j'ai commencé à entendre ça que la grand-mère les présentait à la lune et je ne sais quoi j'ai pensé « ah tiens, voilà d'où vient l'histoire de la couche ». Parce que ma mère disait la première couche, la première couche si tu ne le montres pas à la lune, doit aller par-dessus la maison et ma mère était l'une des premières à dire qu'elle n'était pas ceci cela, c'est à dire qu'elle ne te disait pas qu'elle était descendante d'indiens ou qu'il y avait des Indiens à la maison ou pas[121].

Le rituel est encore aujourd'hui très fréquent dans les aires rurales uruguayennes, en particulier dans le nord du pays, tant pour ce qui est de la présentation, comme pour ce qui est de ne pas laisser les couches tendues sur la corde à linge la nuit. On pense pour ceci à une magie « de contact », qui a du accompagner cette croyance dont l'origine n'a pu être à ce jour identifiée de manière définitive. Il reste que pour certains descendants, le rituel est directement rattaché à l'indianité. Tel est le cas de Cristobal G. et de sa fille, de Tacuarembó :

> **DA** : Vous avez parlé il y a un moment de la lune, vous vous souvenez s'il y a eu des cas de présentation d'enfants à la lune ?
> **Fille G.** : Oui, moi j'ai presenté ma fille, parce que je tenais ça de *papito* et tout.
> **Cristobal G.** : C'est sûr et on montrait à la lune et je ne sais pas non plus, parce qu'avant vous savez que les enfants naissaient avec les yeux fermés et des fois ils gardaient les yeux fermés plusieurs jours et il fallait, je ne sais plus quel jour, ou au bout de trois jours, les présenter à la lune et dire quelques mots vous avez vu ? Mais tout cela est véridique, il y a des gens qui ne croient pas en la lune, il faut y croire ou crever. La lune a quelque chose. Quand elle est décroissante, ou que c'est une

[121] « **NR** : El más comun es el de presentar los niños a la luna.
DA : Pero eso es algo que ellos lo vinculan directamente a lo indígena o lo cuentan aparte.
NR : Lo vinculan a la parte indígena de la familia como por ejemplo que la abuela lo hacía no ?
DA : Y porque lo vinculan ?
NR : Y yo no sé pero después de eso a mi me hizo recordar que mi madre decía que si no lo mostrás a la luna tenés que tirar el primer pañal por arriba de la casa que era la otra forma como de presentación no ? Porque cuando yo empecé a escuchar eso de que la abuela los presentaba a la luna y no sé que entonces yo pensé ah mirá de donde viene el pañal. Porque mi madre decía el primer pañal, el primer pañal, si no lo mostrás a la luna debe ir por arriba de la casa y mi madre era de las primeras que te decía yo no yo esto no aquello, o sea ella no te decía yo soy descendiente de indígenas o en mi casa habían indios o no. » (Entretien du 10 février 2011 à El Pinar).

> nouvelle lune et c'est vrai parce que si vous taillez la vigne avec une lune décroissante elle ne perd pas de sève (ne saigne pas) comme elle le fait avec une nouvelle lune, elle goutte. (…)
> **FG** : Mais la lune oui, parce que cela m'a été transmis par ma tante et tout. Moi ma fille je l'ai présentée pour que la lune ne la voie pas jusqu'à ce que je la lui présente parce que sinon elle allait avoir mal au ventre et je ne sais quoi alors avec une couche et je ne sais plus quoi sur la tête je l'ai présentée.
> **DA** : Et pour vous cela a quelque chose à voir avec les Indiens ?
> **FG** : Oui
> **DA** : Pourquoi ?
> **CG**: Et j'imagine que cela doit être Indien parce que je tiens ça de la grand-mère et de mon père et de ma mère
> **FG** : Ce sont des croyances que je pense que c'est parce qu'avant le soleil et la lune c'était ce qui régulait leur vie[122].

Ces arguments sont loin de suffire à démontrer l'origine indienne du rituel. Dans ma belle-famille, tous les enfants furent présentés à la lune, sans que cela ne fusse attribué à un culte indien. Par ailleurs, une autre descendante nous a signalé un fait étrange :

> **AM** : Et même une grand-mére que je ne sais pas. Il faudrait voir la descendance de ma grand-mère mais comme ses ancêtres étaient venus du Brésil… L'Indien de la maison, c'était mon grand-père et pourtant c'est la grand-mère qui présentait les enfants à la lune[123].

---

[122] « **DA** : Hablaron hace un rato de la luna, se acuerdan si han habido casos de presentación de niños a la luna.
FG : Si yo presenté a mi hija, porque eso lo tenía de papito y todo.
CG : Seguro y lo mismo se mostraba a la luna y no se tampoco, porque antes usted sabe que los hijos nacían de ojos cerrados y ocasión estaban unos días de ojos cerrados y había que, no se que día o a los tres días había que presentarlos a la luna y decirles unas palabras, vio ? Pero todo es verídico lo mismo que hay gente que no cree en la luna no, hay que créer o reventar. La luna tiene cosa. Como menguante, como luna nueva y es cierto porque uno poda una parra en luna nueva y la poda en menguante y no desangra como desangra en la luna nueva, gotea. (…)
FG : Pero eso de la luna si, si porque digo eso era transmitido de mi tía y de todo. Yo a mi hija la presenté porque no la, que la luna no la viera hasta que la presentara porque sinó le dolía la barriga y no se que cosa entonces con un pañalito y no se que ahí en la cabeza y la he presentado.
DA : Y para ustedes eso es algo que tiene que ver con lo indígena ?
FG : Si
DA : Porque ?
CG : Y tiene que ser porque eso sale de la abuela y de mi padre y de mi madre y de…
FG : Y son creencias que pienso que si porque antes, ahora es diferente pero antes, el sol la luna y por eso se regían. » (Entretien du 10 janvier 2011 à Tacuarembó).

[123] « **AM** : Incluso una abuela que no sé. Habría que ver la descendencia de mi abuela pero como que los antecesores de ella habían venido de Brasil. El indígena de mi casa era el abuelo, sin embargo la abuela era la que presentaba a los niños a la luna. » (Entretien du 2 avril 2009 à Tacuarembó).

L'infirmière du village de Pepe Nuñez, m'a décrit plusieurs récitations en portugais, ce qui semble au moins démontrer que ces pratiques sont présentes des deux côtés de la frontière :

> **M** : La présentation des enfants à la lune qui se disait en brésilien « Lune telle Lune qui lorsque tu reviens amène, lune croissante quand tu reviendras ramène-moi cette semence que j'en prenne soin et que je la garde au nom de Dieu et de la Vierge Marie de la Garde et ne ne sais quoi[124] ».

J'ai pu confirmer que la plupart des *simpatías* que l'on m'a décrites sont encore pratiquées. C'est plus par discrétion et éviter que le citadin que je suis ne se moque, que les récits furent pour la plupart formulés au passé. C'est à Pepe Nuñez également que j'apprendrais une autre pratique destinée à protèger du mauvais œil :

> **M** : Le *mal de ojo* tu fais une petite croix, tu fais un signe de croix sur l'enfant, avec la langue, tu sais que quand l'enfant a le *mal de ojo,* sérieusement il a le front salé, je ne sais pas, mais c'est la mère qui doit le faire. Alors avec la langue tu dis en brésilien « je t'ai donné le jour, je t'ai élevé, le mal que tu auras au nom de la Vierge Marie je t'enlèverai ». Et tu crachais trois fois dans un coin pour que cela sorte parce que des fois les enfants retournent les yeux tellement la douleur est forte. Nous on dit, voilà, cet enfant est atteint de méningite, mais eux disaient que c'était le *mal de ojo*, alors ils faisaient cette *simpatía* avec la salive et la langue et le crachaient[125].

L'origine encore indéterminée de ces pratiques indique en tous les cas un syncrétisme plus ou moins ancien, et qui a pu comprendre des éléments indiens. Les ancêtres charrúas décrits observaient bien pour certains des cultes chrétiens, comme en témoigne María Q. :

> **MQ** : Disons que des fois les croyances sont un peu croisées, même la religion s'en mêle. La grand-mère de Rosa était Charrúa Mocobí, ma grand-mère, euh, disons une fille d'une amie charrúa, arrière-petite-fille de Sepé qui est morte à 30 ans, toutes avaient en commun leur petit autel avec des cailloux, et un saint mêlé par là. Je me

[124] « **M** : La mostrada de los niños a la luna que le decían en brasilero Luna tal Luna que cuando vuelves traes, luna creciente cuando vuelva me traes esta semente que la cuide y que la guarde que la ampare en el nombre del dios y de la virgen Maria de la guardia y que se yo. Remarquons qu'il s'agit d'une autre version que celle recueillie à Tacuarembó auprès d'Elbio E. » (Entretien du 7 janvier 2012 à Pepe Nuñez).

[125] « **M** : El mal de ojo le hacés una crucecita lo santiguás al niño, con la lengua vos sabés que en serio cuando el niño tiene el mal de ojo tiene la frente salada, porque tiene la frente salada no sé, pero eso tiene que hacerlo la madre. Entonces con la lengua dice en brasilero « eu te pari eu te criei, o mal que tu tenha eu no nome da virgem María eu te sacarei ». Y escupías tres veces a un rincón para que saliera porque a veces las criaturas dan vuelta los ojitos de tanto dolor que tienen. Nosotros decimos tá, ese niño está con un ataque de meningitis pero ellos decían que tenía mal de ojo, entonces le hacían esa simpatía con la saliva y la lengua y lo escupian. » (Entretien du 7 janvier 2012 à Pepe Nuñez).

> rappelle que ma grand-mère avait un saint qui était Saint Onuphre, qu'elle lui offrait un verre de vin, mais quand elle voulait s'en souvenir il avait bu le verre le saint (rires) l'hommage, l'offrande ou la demande ne lui duraient pas longtemps[126].

Tout comme pour les pratiques curatives décrites précédemment, ce rituel semble bien être rattaché à un syncrétisme qui pourrait être antérieur à la conquête, mais pas forcément sur le territoire américain. On associe la connotation païenne du rituel à une origine indienne, tout comme on associe le christianisme à la culture occidentale. Ainsi, c'est l'opposition indien/occidental qui a pour effet d'associer tout rituel qui échappe aux rituels de l'église au monde précolombien. Ceci pourrait expliquer l'oubli de l'existence de nombreuses pratiques religieuses et magiques transmises au cours du temps en Europe même et qui se sont vues véhiculées jusqu'en Amérique par des populations souvent rurales, sans parler d'autres groupes comme les gitans qui ont très tôt été présents sur le continent. Si ces pratiques se transmettent encore il faut bien y voir là le signe d'un univers social où elles ont leur sens. Celui-ci, au regard des bribes de mémoire évoquées nous semble correspondre davantage à un monde métis, rural et subalterne (Prandi, 1980 : 35) qu'aux restes d'une culture indienne dont ils seraient les derniers vestiges. C'est ce que nous essaierons de voir dans le dernier chapitre de cette première partie, avec l'ethnographie du village de Pepe Nuñez.

A la fin de notre entretien, le petit-fils Pereira me dit regretter que les questions liées aux origines indiennes ne fussent pas plus étudiées.

> **PF** : Tu sais qu'il reste peu de choses et on fait peu de choses et malheureusement nous avons, nous avons une colonisation parce que je dis que nous n'avons pas autant de liberté, de cette liberté dont on te parle, nous sommes des colons (sic). Nous sommes colonisés par les USA, aujourd'hui tu amènes un de ces sujets sur les indiens dans un lycée et les gens te regarderont de travers[127].

Le jeune homme associa donc la quête des racines indiennes à un acte de rebellion face à la menace de la mondialisation, ici plus précisément désignée comme colonialisme. Ce « pont »

---

[126] « **MQ** : Digamos a veces las creencias son un poco cruzadas, se mezcla hasta la religión en el medio. La abuela de Rosa era Charrúa Mocobí, mi abuela eh digamos una hija de una compañera charrúa, chozna de Sepé que murió a los 30 años, todas en común, tenían su altarcito con piedras, con algun santo mezclado ahí en la vuelta. Yo recuerdo que mi abuela tenía un santo que era San Onofre, que le hacía una ofrenda un vasito de vino pero cuando quería acordar ya se había tomado el vasito de vino el santo (rires) no le duraba mucho el homenaje, el pedido, la ofrenda, no sé. » (Entretien du 2 avril 2009 à Tacuarembó).

[127] « **PFP** : Tu sabes que queda poco y se hace poco y lamentablemente tenemos, tenemos una colonización porque yo digo que nosotros no tenemos tanta libertad de esa libertad que te hablan asi, nosotros somos colonos (sic). Nosotros estamos colonizados por Estados Unidos vos hoy en día le vas con un tema de estos de indios a un liceo, a una clase y te quedan mirando. » (Entretien du 11 mars 2002 à Rocha).

entre deux époques n'est pas sans analogie avec celui construit grâce à la mémoire de sa grand-mère. Dans le chapitre suivant, nous allons voir davantage de cas de ces « ponts anachroniques », qui ne sont pas sans intérêt pour comprendre la mécanique et même la dynamique des mémoires ici étudiées.

Pour terminer ce chapitre, citons encore quelques pratiques associées à un héritage indien, tels que la manière de dompter les chevaux, ici décrite par Juan Pablo C. lorsqu'il parle des pratiques culturelles charrúas de ses grand-parents :

> **DA** : Et quelle autre donnée, c'est à dire à part la langue, tu dis qu'ils pratiquaient la culture charrúa, qu'est-ce qu'ils faisaient ?
> **JP** : La présentation des enfants à la lune, et couper par exemple les arbres pour faire des barrières à certaines lunaisons, le semis à certaines périodes qui n'étaient pas n'importe lesquelles, ça venait de la culture charrúa. Le dressage, comme ils dressaient les chevaux, d'une manière différente que les Espagnols. Euh, le Charrúa ne montait pas sur le cheval pour le chevaucher, il le domptait depuis le sol (d'en bas). Quand il montait sur le cheval celui-ci partait au trot[128].

La description du dressage appellé également « doma racional » a été constatée dans tout le continent américain. Si ses origines sont associées aux Indiens, notamment en Amérique du nord, rappelons ici que les chevaux ont été introduits dans la région au XVI^{e}-XVII^{e} siècles par les Européens. Selon des dompteurs qui « murmurent à l'oreille des chevaux » comme l'argentin Martín Hardoy, ces techniques qui éliminent la violence du dressage ont été observées au cours du temps auprès des indiens « équestres » de la pampa (Hardoy, 1997). La transmission de ces techniques n'est pas toujours associée aux indiens. Ainsi, ma propre compagne a dressé de cette manière plusieurs chevaux. Pour elle, il ne s'agit que d'une manière de dresser, qui dépend essentiellement du tempérament du dresseur. Il est cependant vrai que le dressage « classique » implique une bonne dose de violence, qui va des coups de cravache aux cris permettant d'effrayer le cheval, en passant par l'épreuve de la « doma » au cours de laquelle les cavaliers excitent l'animal à l'aide des éperons pour mieux le « mater ».

---

[128] « **DA** : Y que otro dato, o sea aparte del idioma, tu dices que ellos practicaban la cultura charrúa, que hacían ? **JP** : La presentación de los niños a la luna, como cortar por ejemplo árboles para hacer alambrados en determinadas lunas, la siembra en determinadas epocas que no era cualquiera que, eso venía de la cultura charrúa. La doma, como hacían la doma de los caballos, que era diferente de la que hacían los españoles. Este, el charrúa no se subía y no jineteaba, lo domaba de abajo y se llamaba domar de abajo. Cuando lo subía el caballo salía al trote. » (Entretien du 20 janvier 2013 à Paso de los Toros).

Une autre coutume qui m'a été décrite comme parfois héritée des indiens est la conservation du cordon ombilical par les parents. Citons ces deux témoignages recueillis à Tacuarembó, le premier auprès de María Q., le deuxième de Cristobal G. et sa fille :

> **MQ** : (…) bon, autre chose, euh, garder les nombrils des enfants et les offrir à la mère-terre. Euh, les enterrer dans le jardin de la maison, de la mère[129], (…)

> **DA** : Et le cordon, le petit morceau qu'est-ce que vous en faisiez, vous les donniez à la mère ?
> **CG** : Maintenant je ne me souviens plus
> **FG** : Oui on le coupe parce qu'il est joint au placenta, parce qu'après ça tombe, ça.
> **CG** : Ah oui, après on le garde, je crois que j'ai encore le tien (rires). Je t'assure que je l'ai.
> (…)
> **DA** : Et pourquoi vous l'avez gardé ?
> **CG** : Non, on le gardait, une chose qui tombe, et ben ça tombe et on le prend et on le garde. Pour pas qu'il prenne froid, des choses qu'on décide de.. Mais j'y crois fermement[130]…

On retrouve des pratiques similaires dans plusieurs cultures. Ainsi, chez les Serère (Sénégal), un individu n'est considéré comme natif d'un village qu'à la condition que son cordon ombilical y soit enterré, les Aztèques enterraient également le cordon (Guerra, 2006 : 16) et dans le pays de Caux, celui-ci est enfoui généralement près d'un rosier (Desdouits, 1990 : 21). En Colombie, ce sont les Culimochos, métis descendants d'africains qui l'ont pratiquée (Arocha ; Rodríguez, 2003 : 83). Dans les Andes colombiennes et vénézueliennes, le nombril est enterré dans la cuisine, pour que la personne n'ait pas froid et ne s'éloigne jamais trop du foyer[131]. J'ai également pu observer cette pratique chez ma belle-famille, puisque le cordon ombilical de ma compagne est soigneusement conservé, fixé à un petit coussin, par sa mère. Il faut préciser ici que si dans les zones rurales, la conservation du cordon par la mère est très

---

[129] « **MQ** : (…) bueno otra cosa, este, quedarnos con los ombligos de los niños y ofrendarlos a la madre tierra. Este, enterrarlos en el fondo de la casa, de la madre, (…) » (Entretien du 2 avril 2009 à Tacuarembó).
[130] « **DA** : Y el cordón, el pedacito que hacían con eso se lo daban a la madre ?
CG : Ahora no recuerdo
FG : Claro lo cortan porque está unido con la placenta ,porque después se cae eso.
CG : Ah, si, después se guarda, yo creo que tengo todavía el cordón tuyo (rires) Te garanto que lo tengo. (…)
DA : Y porque lo guardó ?
CG : No, porque se guardaba, cosa que cae, bueno cayó y uno lo agarra y lo guarda. Que no agarre frío, cosas que de uno se le dá de… Pero yo creo firme… » (Entretien du 10 janvier 2011 à Tacuarembó).
[131] Rapporté dans un récit de la revue Vientos de Comunicación, du Consejo Regional Indígena del Huila. http://www.nasaacin.org/contexto-colombiano/3187-el-lugar-donde-esta-enterrado-el-ombligo

répandue, le fait de l'enterrer ne se rencontre que de façon exceptionnelle. Quant à son origine culturelle, comme nous le voyons, et à défaut d'un travail approfondi sur le sujet, elle reste assez floue et imprécise pour qu'on ne puisse la limiter au monde précolombien.
Dans le domaine culinaire, (si l'on excepte le maté, consommé par toutes les ethnies d'après les chroniques) je n'ai relevé qu'une recette qui fût attribuée aux Indiens. Celle-ci fut recueillie par mon collègue José Basini auprès de descendants d'Indiens à Trinidad :

> **José Basini** : Et à part ce que tu m'as raconté de la lune et des étoiles, il y a autre chose dont tu te souviennes héritée des Indiens ?
> **Rosa A.** : Oui, bon, quand on faisait le café de coco, le coco[132] des palmiers était exquis, les Indiens le font…
> **JB** : Ils mettent pas de braises ?
> **RA** : Non, l'amande, quand on casse le petit coco, bon vous avez été à Rocha vous devez savoir comment c'est… (…) Alors on met le butiá, on le met à sècher alors que l'amande à l'intérieur n'est pas sèche. Après on avait pour tâche de la casser et il fallait lui donner un coup mais pas trop fort parce que sinon l'amande se brisait, et après on ramassait toutes ces petites amandes et on les grillait[133].

Signalons finalement deux pratiques assez énigmatiques et bizarres, l'une d'elles consistant à mettre en place un curieux cérémonial de table, que Nancy R. a recueilli auprès d'une descendante d'un Indien Minuán, Adeltú[134] :

> **DA** : Et c'était comment pour l'assiette et les cailloux ?
> **NR** : Elle disait qu'a la tombée de la nuit, plus ou moins, il mettait une bouilloire à chauffer, une casserole, laissait l'eau s'évaporer, je ne sais pas s'il la laissait exprès ou s'il l'oubliait, après elle dit que quand il s'asseyait pour manger il commençait à,

[132] On appelle en Uruguay « coco » les petites noix du palmier *Butia Capitata*, à ne pas confondre avec un cocotier. Ce palmier est extrêmement présent dans le département de Rocha, où certains d'entre eux forment une enfilade nommée « le chemin de l'Indien » dont il sera question plus loin dans ce travail.
[133] « **JB** : Y aparte de lo que me contaste de la luna y las estrellas alguna otra cosa que recuerdes que heredaron de los indígenas ?
RA : Si, bueno cuando se hacía el café de coco, el coco de las palmeras era riquisimo, los indios lo hacen …
JB : No le ponían tisones, brasas ?
RA : No, la almendra, cuando se parte se hace del coquito, bueno ha estado en Rocha ya conocerá como es…(…) Entonces se ponía el butiá, se ponía a que se secara mientras no se dá la almendra dentro del carozo no está seca. Entonces después teníamos el trabajo de partirla y había que darle un golpe pero no muy fuerte porque sinó se partía la almendra, y entonces se juntaban todas esas almendritas y se tostaban. » (Entretien du 19 avril 2002 à Trinidad).
[134] Son aïeul, du nom d'Adeltú, aurait participé à une mission de paix auprès des minuanes envoyée par le Vice-roi Avilès pour rejoindre les forces de Juan Ventura Ifrán le 2 avril 1800 (Pereda, 1922 : 18).

> avec des cailloux que toujours, il semblait les changer de position autour de l'assiette. Elle ne savait pas si c'était une coutume ou quoi[135].

Tout aussi étrange est la méthode que Juan Pablo C., m'a dit avoir apprise d'un descendant de Charrúa du côté de Valle Edén, dans le département de Tacuarembó, pour « appeler la pluie »:

> **JP** : Moi par exemple hier j'étais, je dis pour faire pleuvoir, le Charrúa se servait d'un petit bâton fait généralement à partir d'un arbre, le keyaí (?)[136] qu'il s'appelle , un arbre guaraní, l'arbre qui pleure n'est-ce pas ? Tu mets un petit bâton comme ça au bout d'une lanière de cuir ou quelque chose comme ça. Il a une forme particulière parce qu'on dirait une aile d'avion, d'où est-ce qu'ils ont sorti ça ?
> **DA** : Comme un boomerang ?
> **JP** : Oui, parce qu'il est convexe d'un côté et concave de l'autre non ? Comme ça. Alors après tu le fais tourner et en même temps siffler. Bon, cette vibration fait que toute la nature bouge, et au bout d'un moment il commence à y avoir des nuages et il finit par pleuvoir. Majurero ça s'appelle. Maj-we-ereá, ce qui appelle l'eau[137].

Si l'instrument décrit ressemble à un boomerang, son utilisation elle rappelle un autre instrument australien, le rhombe ou vrombisseur, qui, avec le didgeridoo sont les deux instruments de musique aborigènes emblématiques. On retrouve également des rhombes en Amérique du Nord chez les Hopis et les Zuñis, où ils sont associés à des cérémonies chamaniques[138].

Au terme de ce chapitre, nous pouvons constater le peu d'éléments associés à un héritage culturel indien. Résumons avec le tableau suivant les éléments recueillis :

---

[135] « **DA** : Y como era eso del plato y de las piedras ?
NR : Ella decía que como cuando caía el sol, más o menos, el ponía no una caldera a calentar, ponía una olla, dejaba que se evaporara, no sabía si lo dejaba ex-profeso o si se olvidaba, después dice que cuando se sentaba a comer que empezaba como, con uns piedritas que siempre, como que las cambiaba de posición alrededor del plato. Entonces ella no sabía si era una costumbre o que. » (Entretien du 10 février 2011 à El Pinar).

[136] Je n'ai pas réussi à identifier l'arbre en question, d'autant que le verbe pleurer ne correspond pas à la sonorité désignée. Il pourrait s'agir de deux arbres caoutchouteux comme les *kurupa'y* ou le *ka áhovy*.

[137] « **JP** : Yo por ejemplo ayer estaba digo para hacer llover, el charrúa usaba un palito así hecho generalmente de un árbol, el keyaí, se llama, un nombre guaraní, el árbol que llora, verdad ? Entonces un palito así lo pone en la punta de un tiento o algo. Tiene una forma muy particular porque es una forma de ala de avión ahora de donde lo sacaron a eso ?
DA : Como un bumerang ?
JP : Si, porque es convexo de un lado y concavo del otro no ? Así. Entonces vos lo hacés girar y a la vez al girar así a chiflar. Bueno, esa vibración hace que se mueva toda la naturaleza, y al rato empiezan a haber nubes y termina lloviendo. Majurero se llama eso. « Maj-we-ereá », llamador del agua. » (Entretien du 20 janvier 2013 à Paso de los Toros).

[138] TEDLOCK, Barbara. Rituels et pouvoirs. Avec les Indiens Zunis. Editions Plon, collection Terre Humaine. Paris, 2004.

Pratiques rituelles de protection	*Présentation des enfants à la lune* *Conservation du cordon ombilical*
Savoirs-faire	*Domptage des chevaux « par en bas »* *Soin par les plantes*
Savoirs-faire culinaires	*Café de coco* *Maté*
Pratiques magiques	*« Coupe » des orages* *Appel de la pluie (un seul registre)*
Valeurs	*Respect de la parole donnée* *Loyauté*
Traits de caractère	*Rebellion* *Courage*

Bien qu'on ne puisse mettre totalement en doute l'origine indienne de ces pratiques, elles semblent au moins reflèter des processus de métissage ou de syncrétisme. C'est la nature fragmentaire de ces mémoires indiennes qui nous a conduit à parler ici de « bribes » de mémoire. En comparaison avec les autres pays du continent sud-américain, l'Uruguay semble bien se caractériser par son « oubli » des cultures amérindiennes qui ont pourtant bien été présentes sur le territoire, et cela jusqu'au XIX^{e} siècle. Le cas de la langue est un bon exemple de la situation. Ainsi, rares furent les termes en langue charrúa que mes témoins-informateurs m'ont rapporté avoir entendu chez eux dans leur enfance. María Q. m'a ainsi parlé de « chiví » pour dire « chat » ou de « caracú » pour dire jambe[139], mais on voit bien que ces mots ainsi isolés sont loin de constituer une langue à part entière. Il en va de même pour la culture indienne. Remarquons au passage que les descendants ont tous associé ces pratiques (hormis celles du domaine culinaire) à l'ethnie charrúa. Pourtant, la question du métissage inter-tribal a été démontrée à plusieurs reprises par les ethno-historiens comme on le verra

[139] Ces termes, de langue charrúa, ont été publiés par le Dr. Vilardebó, dans ce qu'on appelle le « Códice Vilardebó » VILARDEBO, T.M. Noticias sobre los indios charrúas dadas por el Sargento Mayor Benito Silva 1841. Edición anotada por Baltasar Luis Mezzera Artes Gráficas Covadonga, Montevideo, 1963.

dans les prochaines parties. Quelques témoignages viennent cependant confirmer ce métissage :

> **RA** (Trinidad) : Les deux sangs que j'ai du côté de ma mère, les deux sangs. Parce que maman serait fille de Charrúa et de Misionero ou Tape ou je ne sais quoi[140]…

> **CG** : Alors Gregorio s'est marié avec Justiniana Yasuiré, qui était une indienne charrúa, charrúa mais d'une autre descendance, je veux dire guaraní, les guaranís sont d'une autre tribu (…)[141]

> **DA** : Ta grand-mère maternelle, elle était indienne ? Charrúa ?
> **Jarvis Z.** (Rivera, interwievé à Salsipuedes) : Non, d'ailleurs on ne peut pas le dire. Charrúa on ne peut pas le dire, c'est un mythe crée pratiquement, ça. On sait que la garde d'Artigas était composée de Charrúas. Ils étaient très peu nombreux. Et la toponymie de l'Uruguay est entièrement Guaraní. (…) Il y a beaucoup de manipulation, malheureusement chacun essaye de ramener les braises vers sa viande. Il faut qu'on réflechisse davantage, l'arbre cache la forêt. Nous ne réflechissons pas.. nous sommes Charrúas, Charrúas mes couilles ! Depuis la guerre guaranitique, mal nommée guaranitique parce que ce fut un massacre qu'ils firent entre Portugal et l'Espagne, tous les Indiens sont venus en courant, et il n'y avait pas que des Guaranís, beaucoup d'autres tribus[142]…

Il m'a paru étonnant, au cours de mon travail de terrain, de ne pas rencontrer de groupe se revendiquant descendant de Guaraní, ni de trouver de discours sur une ascendance guaraní auprès de descendants, du moins dans les proportions d'une ascendance Charrúa. Pourtant, certains noms de famille sont clairement d'origine guaraní, comme la descendante de « deux sangs » précédemment citée devait me le décrire :

---

[140] « **RA**: Las dos sangres que tengo por parte de mamá son las dos sangres. Porque mamá vendría a ser hija de charrúa con misionero o tape no sé que … » (Entretien du 19 avril 2002 à Trinidad).
[141] « **CG** : Entonces Gregorio se casó con Justiniana Yasuiré, esa era india charrúa, charrúa pero de otra descendencia quiero decir guaraní, que los guaranís son de otra tribu (…) » (Entretien du 10 janvier 2011 à Tacuarembó).
[142] « **DA** : Tu abuela materna, ella era indígena ? Charrúa ?
JZ : No, no lo podemos decir tampoco. Charrúa no podemos decir, es un mito creado prácticamente eso. Si sabemos que las guardias de Artigas eran charrúas. Pero eran pocos, eran muy pocos. Y la toponímia de Uruguay, es todo Guaraní. (…) Hay mucho manejo, lamentablemente cada cual arrima brasas pa su asado. Entonces tenemos que pensar más, un árbol no deja ver el bosque. No pensamos… que somos charrúas, que charruas las pelotas escuchame ! Que desde la guerra guaranitica, la mal llamada guerra guaranitica porque fue una masacre que hicieron entre Portugal y España, se vinieron corriendo todos los indios guaraníes y no eran solamente guaraníes, muchas tribus, muchas naciones. » (Entretien du 10 avril 2002 à Salsipuedes).

> **RA** : (…) Même des gens qui ont des noms indiens, des gens venus de San Borja[143], par là. Par exemple les Lungoy ou communément Ungoy comme on prononce ici.
> **ES** : Ungoy, Aquino, Palma…
> **RA** : Larrauri, Larrauri c'est indien, Sarachú, c'est indien aussi[144].

Nous verrons plus loin, à la lumière des études ethno-historiques, que les ethnonymes ont varié dans le temps. En ce qui concerne la transmission orale, retenons que l'affirmation de l'indianité n'explicitait pas toujours l'ethnie d'appartenance, comme nous l'avons vu avec la famille Pereira.

Nous allons maintenant décrire d'autres « bribes » de mémoire indienne. Cette fois à travers des témoignages de personnes impliquées dans la revendication indienne au sein de groupes de descendants. Relativement plus complets, ces témoignages seront à interprèter dans un contexte très particulier, celui d'informateurs qui reçoivent une reconnaissance de la caractéristique qu'ils s'auto-attribuent. L'entretien revêt ici une dimension performative particulière car l'ethnographe vient rendre légitime leur revendication. Il nous faut être à tout moment conscients de cette situation, et il le faudra être encore davantage dans la toute dernière partie de ce travail, lorsqu'on abordera la description des groupes eux-mêmes. Si ce deuxième chapitre a eu pour objet d'isoler les pratiques décrites comme héritage indien, nous allons maintenant tenter de cerner les caractéristiques des mémoires elles-mêmes, comme expression d'une ascendance indienne, au-delà de leur contenu ethnographique. Car dans l'hypothèse que ces « bribes » soient le signe de mémoires « souterraines », rien ne vient expliquer jusqu'ici leur (ré-)activation à la fin du XXe siècle, à travers l'émergence des groupes de revendication indienne.

3) Mémoires mutilées, *quand les silences résonnent*

Comme nous l'avons vu, les éléments recueillis au cours du travail de terrain, sont loin de constituer un ensemble homogène et encore moins un système. C'est à partir de ces « bribes »

[143] San Borja del Yí fut le dernier village peuplé exclusivement par des guaraníes venus des Missions en Uruguay, démantelé en 1862.

[144] « **RA** : (…) Incluso gente que tiene los apellidos indígenas, gente que ha venido de San Borja de por ahí. Por ejemplo los Lungoy o comunmente ungoy, se pronuncia acá.
ES : Hungoy, Aquino, Palma
RA : Larrauri, Larrauri es indígena, Sarachú, es indígena también. » (Entretien du 19 avril 2002 à Trinidad).

qu'une descendante a évoqué l'idée de « construire le puzzle de l'identité[145] ». Une autre descendante nous a expliqué son engagement dans la revendication indienne comme résidant avant tout dans la récupération de ces « bribes » de mémoire :

> **MQ** : (…) par les grand-mères qui furent les nombrils de la mémoire, qui ont transmis la véritable histoire par tradition orale, ce qui est ma raison de vivre, ce dont je m'occupe, ne pas me guider avec ce que disent les livres, mais comparer pas à pas ce que me racontent les grand-mères et les petits-fils déjà grands et par morceaux former la grande cruche détruite[146].

Cette volonté de reconstruire ne doit pas être sous-estimée, car elle devient structurante dans les mémoires des descendants engagés dans les groupes de revendication indienne. C'est ainsi que les femmes du groupe UMPCHA (Unión de Mujeres del Pueblo Charrúa[147]), en affirmant que le costume traditionnel des Charrúas, le *quillapí*, se composait de pièces tel un patchwork (en s'appuyant sur l'exemple des *Quillangos* Patagons), expliquent :

> **MM** : Parce que ce n'est pas pareil qu'avant mais nous prenons des éléments et nous les reconstruisons et le montons c'est comme le puzzle, tu le prends tout démonté et tu le montes à notre manière, tu ne vas pas le monter de la même façon, c'est ça le grand quillapí que nous voulons, le grand quillapí de la mémoire comme nous disons les femmes qui en parlons, le quillapí comme métaphore de la mémoire. Le quillapí était constitué de petits morceaux de cuir que chaque femme faisait et qui étaient ensuite cousus ensemble. Les tehuelches disent que quand le quillapí est bien construit on le regarde au soleil et on n'en voit plus les coutures, il est bien uni, voilà ce à quoi on aspire, mais ces coutures seront toujours là. C'est à dire que cela ne sera pas la même mémoire, complète, elle sera cousue et il y aura des coutures, mais nous allons construire ça, cette mémoire[148].

---

[145] Y de alguna manera era ayudar a armar el puzzle de la identidad. Nancy Ramos…

[146] « **MQ** : (…) por las abuelas que fueron los ombligos de la memoria, los que fueron transmitiendo la verdadera historia por tradición oral, que eso es la razón de mi vida, lo que yo me ocupo, no guiarme por lo que digan los libros, sinó de ir comparando paso a paso a lo que me van diciendo las abuelas y los nietos ya mayores y de a trozitos ir formando el gran cacharro destrozado. » (Entretien du 2 avril 2009 à Tacuarembó).

[147] L'Union des Femmes de la Nation Charrúa est un groupe exclusivement féminin de personnes se revendiquant Charrúas.

[148] « **MM :** Porque no es igual que antes pero tomamos elementos y los volvemos construir y a armar es como el puzzle, el rompecabezas, lo agarrás todo desarmado y lo armás a nuestra manera ya no lo vas a armar como, eso del gran quillapí que queremos, el gran quillapí de la memoria que decimos las mujeres que lo estabamos hablando de eso, el quillapi como una métafora de la memoria. El quillapí estaba armado por pedacitos de cuero que cada mujer hacía y después juntas cosían. Tan, cuanto mejor estaba hecho el quillapí dicen los tehuelches que lo miraban al soly no se veían las costuras, estaba tan bien unido, bueno eso se va a pretender, pero esas costuras siempre van a estar. O sea no va a ser la memoria la misma, completa, va a estar cosida y esas costuras, bueno nosotros vamos a construir eso, esa memoria. (Entretien du 22 mai 2012, à Montevideo).

Nous avons donc un ensemble de mémoires qui au-delà de conserver, construisent. Projection temporelle qui inscrit leur dynamique dans le futur, et plus seulement dans le passé ou le présent. Nous retrouvons ici une caractéristique de la mémoire, à savoir qu'elle est en tous cas à la fois rétrospective et prospective, retour sur le passé et projection dans le futur, bilan et projet, origine et horizon d'attente (Candau, 2005 : 26). Cette première caractéristique désignée, nous allons maintenant dégager une autre caractéristique essentielle de ces mémoires à travers deux autres grands témoignages qui serviront de fil conducteur à notre réflexion.

Pour commencer ce chapitre, je reviendrai au moment de mon premier séjour sur les bords de la rivière Salsipuedes, en avril 2001. C'est l'écrivain Gonzalo Abella, suite à un entretien réalisé chez lui, qui m'avait aiguillé pour me rendre au campement que le groupe Sepé organisait annuellement sur les lieux du massacre des Charrúas. Au cours du voyage, je dus répondre à un véritable interrogatoire, suspect d'appartenir au « clan » universitaire qui s'entêtait selon eux, à occulter l'ethnocide dont avaient fait objet les charrúas. Après cinq heures de route, le car loué pour l'occasion quitta la route pour s'enfoncer dans des champs où paissaient quelques vaches ainsi que des nandous. Les « macachines », petites fleurs roses et jaunes égayaient les vastes prairies ondulées, composant le pasage typique de la campagne uruguayene. Nous arrivâmes dans la matinée au bord de la rivière, et tout le monde se hâta de monter sa tente. Il y avait là une vingtaine de personnes, qui seraient rejointes l'après midi par une autre petite dizaine venue de Paso de los Toros, ville pas très lointaine, membres du groupe Berá. Après une courte sieste, je fis un peu plus connaissance avec le groupe. C'est d'abord le « gordo camión » qui me réveilla en blaguant sur ma condition d'anthropologue français. « Tu es venu mesurer nos crânes ? » lança-t-il à plusieurs reprises avant de partir d'un rire fort de ses plus de 200 kilos. L'humour, qui aurait pu m'exclure devint un pont tendu vers le dialogue. Après tout, pour ces descendants, avoir un anthropologue qui s'intéressait à eux constituait une légitimité dont ils pourraient sans doute tirer profit. Alors que les gens venus de Montevideo avaient tous choisi d'installer leurs tentes un peu à l'écart du lieu où l'on entassait le bois pour le feu, ceux de Paso de los Toros se limitèrent à tendre une simple bâche entre deux arbres. Martín S., qui avait indiscutablement le rôle de leader du groupe Sépé, me fit comprendre qu'au campement, tous devaient participer aux tâches et je

partis donc chercher du bois avec quelques autres. Je suis très vite devenu « el francés », et même si au départ cela me gênait un peu, chatouillant la fierté d'être uruguayen que j'avais cultivée en France, je m'en accommodai pour les besoins de la cause. C'est en partageant la préparation des repas, de nombreux matés et trois journées de campement dans un lieu magnifique et sauvage que je fis la connaissance de plusieurs descendants de Charrúas que je devais retrouver à de nombreuses reprises par la suite. Parmi eux, Elbio E.

3.1 Elbio E.

Elbio est membre du groupe Berá de Paso de los Toros (département de Tacuarembó).. Né en 1962, ce pére de deux enfants est travailleur rural saisonnier. Son arrière-grand-mère paternelle, Isabel lui racontait des histoires « sur les Charrúas » et sur son ascendance familiale, malgré le refus de sa mère. Au cours d'une marche dans la prairie autour de la rivière Salsipuedes, Elbio me raconta comment il en était venu à s'isoler et se percer les bras en suivant le rituel funèbre charrúa (qu'il avait lu dans des livres) lors du suicide de son père. Bien qu'ayant appris le catéchisme dans son enfance, il décida à ce moment-là de se tourner vers « les esprits », et me dit avoir ainsi trouvé la paix. Elbio présente la particularité d'avoir été le seul au cours de mon travail de terrain à livrer un mythe Charrúa. Celui-ci n'avait à ce moment-là connu aucune publication, et reste à ce jour le seul récit de ce genre attribué à cette ethnie. D'après Elbio, le mythe lui fut transmis par son arrière-grand-mère. Ayant pris soin de le rédiger sous forme de conte, il le lut lors du *fogón* à Salsipuedes, le soir du 11 avril 2001. Reconstitué à partir de ses souvenirs d'enfant, il y a ajouté des formes de style que j'ai respecté pour le retranscrire ici de manière intégrale :

> **Elbio E :** « Les enfants s'installent autour du feu. Des centaines de filles se lèvent. A un endroit du cercle se trouve un ancien, il observe, les jambes croisées, comment les enfants s'installent. Il léve les yeux au ciel étoilé et trouve la patte du berá[149], dont resplendissent quatre étincelles prometteuses. Une brise souffle doucement qui décoiffe leur lieu de halte, les enfants ne parlent pas, ils ne font que regarder l'ancien. On voit des lumières et des ombres sur leurs visages, provoquées par la lumière des flammes bercées par le vent. Les enfants le regardent à nouveau et le plus grand, vieux de neuf hivers demande : « grand-père Señé, que nous raconteras-tu aujourd'hui ? »

[149] Nom charrúa du nandou, autruche de la pampa.

-Aujourd'hui vous apprendrez comment s'est formée la patte du berá dans le ciel, il y a quatre-vingt-dix hivers, mon grand-père me l'a raconté à moi, et je le ferai maintenant avec vous. Un jour, au début de toutes les choses, le grand esprit se reposait de la création de la terre et de ses habitants. Tout semblait avoir été fait. Son regard parcourut la prairie et il voit qu'il y avait des problèmes parmi les oiseaux. Lorsqu'il s'approcha, ceux-ci qui étaient rassemblés se séparèrent, comme il ne vit rien d'étrange, il décida d'aller se coucher pour se reposer. Il s'endormit alors en flottant sur la brume qui émane du fleuve à l'aube, insouciant à cet instant et tout à coup le cri du chajá[150] le tire de son sommeil. Il trouva l'oiseau préoccupé à ses côtés. Le grand esprit demanda : « Que t'arrive-t-il pour émettre un tel cri ? »

- Il se passe quelque chose dans la prairie – répond le chajá et il continue- les volées de berás sont poursuivies et non pas avec justice comme tu le dis, au contraire les vautours à tête rouge profitent du nombre de charabones[151] que ceux-ci ont, et comme ils ne volent pas, malgré le fait d'avoir des plumes, ils les tuent mais ne les mangent pas. S'ils ont réussi à se sauver c'est parce que les hommes de la tribu charrúa ont chassé les vautours avec leurs flèches et ont emporté leurs plumes. Dis-moi, continueras-tu à dormir ?

-Ecoute, laisse les choses se faire, parce qu'il n'y a pas de terre dans le vent, ni dans les graines lorsqu'elles tomberont par terre pour germer, la vie a commencé, on ne peut l'arrêter, mon plan vise très loin. Si je dormais réellement il se passerait des milliers de lunes pour toi et pour moi cela ne prendrait que le temps de la chute d'un fruit de pitanga par terre. Seule l'arrivée d'un esprit malin rendrait mon intervention nécessaire, cela ne se fera que si les hommes sont en danger et le messager ne pourra pas venir par les airs en volant ou en silonnant l'eau, c'est en marchant sur la terre qu'il devra apporter la nouvelle.

-Et, grand-père, est-ce que cela arriva ?

-Bien sûr. Peu de lunes s'étaient écoulées lorsqu'un esprit attaqua le lieu de halte, lançant des éclairs d'orage, détruisant le foyer et tuant des frères. Ils s'en allèrent à un autre endroit et l'attaque continuait. Les tribus se trouvaient décimées et abandonnant leurs refuges, elles campaient dans la prairie exposée. Avec la faim dormant dans leurs ventres. Et voici qu'arriva le chajá volant en cercles et perdant quelques plumes à cause des tourbillons du vent, il raconta à nos frères la conversation avec le grand esprit. Les berás qui assistaient à la scène du haut d'une colline, n'oublièrent pas, leur mémoire était très bonne pour se rappeler que les Charrúas les avaient sauvés des vautours. A cet instant précis un homme sacré vit les berás qui observaient la situation et courut vers eux en parlant la langue dans laquelle toutes les créatures se comprennent : Frères berás, nous avons besoin d'une

[150] Échassier d'Amérique du sud.
[151] Oisillons d'autruche.

grande faveur, et seul quelqu'un qui court sur la terre peut atteindre notre père pour lui amener la nouvelle que nous sommes attaqués. Feriez-vous cela pour nous ?

-Bien sûr, dit le chef de la volée. Nous commencerons à courir, maintenant retourne avec ton peuple, nous ferons le voyage. Le chef mâle de la volée prit la décision de prévenir le grand-esprit et comme celui-ci se trouvait à deux jours et deux nuits de là, il réunit vingt jeunes pour arriver à l'endroit où se reposait le Créateur.

-Et pourquoi autant, grand-père ?

-A cause de la distance. Et ils commencèrent à courir, se relayant pour ouvrir la marche, et sur le côté, le guide qui portait le nom de soleil rouge, indiquait le chemin. A peine avaient-ils marché une demi-journée et le vent soufflait par de furieuses rafales, épuisant les jeunes. Soleil rouge proposa de courir à la manière dont volent les oiseaux voyageurs, en double rang avec un berá prenant la pointe et le reste derrière, se reposant pour ne pas couper le vent. C'est comme ça qu'ils coururent deux jours et une nuit et à la fin, le guide compta ses frères, il n'y en avait plus que cinq, les autres étaient morts en défiant le vent. Redonnant du courage à ses frères, il les consola parce qu'il ne restait plus qu'une seule nuit à courir. A la fin de la conversation ils continuèrent à courir. Et sur le chemin moururent, un par un, les berás epuisés. Passé minuit, seuls Soleil rouge et un autre couraient encore. Lorsque le loro barranquero[152] chanta, il n'y avait plus que le guide et c'est au trot défaillant qu'il arriva à l'endroit avec la lumière du jour. Il regarde la brume qui sort du fleuve mais il ne voit rien. Que la forêt. Que l'eau qui frappe les rives. Sous les piverts, se trouvait le zorzal[153] regardant comment titubait Soleil rouge. « Qui est-ce que le berá cherche ? » demanda une pava de monte[154].

-Notre père le Grand-esprit, parce que nous apportons une mauvaise nouvelle

-Il est parti – répondit la pava – et elle continua – Ecoute, il a laissé un esprit ici, mais appelle-le tant qu'il y a de la brume parce que c'est son foyer.

-Comment s'appelle-t-il ?

-Appelle seulement la brume. Il viendra, dit la pava.

Alors le berá commença à courir et à crier, il tomba et se trouvait au bord de la mort. Et depuis la brume quelqu'un lui répond : « pourquoi m'appelles-tu ? »

-Pour porter cette nouvelle à notre Créateur : les gens de la tribu charrúa sont en train de mourir attaqués par un esprit, et en représentation des oiseaux je suis arrivé en courant sur la terre, respectant ainsi l'ordre de notre père et faites attention, ne perdez pas un moment, parce que je me meurs.

-Avant cela dis-moi où se trouve la tribu de tes frères. Comment arriverai-je jusque-là ?

-Suis la trace de mes pattes, regarde cette dernière, au fur et à mesure que tu avanceras sur le chemin elles se multiplieront.

---

[152] Perruche.
[153] Oiseau du genre Turdus, qui se distingue par un chant mélodieux.
[154] Pénélope, oiseau de la famille des cracidés, vivant en Amérique du Sud.

> Ceci dit, Soleil rouge s'étendit sur le sol, mourant. Le chajá qui pleurait alors demanda : dépêche toi donc esprit brume, va, va, esprit, suis le chemin du berá jusqu'aux Charrúas ou ils mourront. « Frère vent ! » cria la brume.
> -Que désires-tu ? –répondit-il
> -Souffle, souffle pour suivre le chemin de traces, et celui-ci souffla en l'emportant par-dessus les traces et sur le chemin la brume appelait le créateur de toutes les choses, lui racontant avec de grands cris tout ce qui se passait. En suivant les traces des berás l'esprit arriva au lieu où se trouvaient entassées les tribus charrúas qui étaient au bord de l'extinction. Le créateur cria et son cri fut si fort et son haleine si chaude que les nuages et le tonnerre disparurent. Apparaissant à ce moment-là, l'esprit créateur parla avec les frères, en leur promettant que cet esprit ne reviendrait plus jamais sur terre.
> -Grand-père, et qu'arriva-t-il aux berás ?
> -Voyant le sacrifice qu'ils avaient fait et l'union née entre les Charrúas et les berás, il leur dit : Je ne peux pas oublier l'amour que vous vous portez et comment vous vous êtes sacrifiés les uns pour les autres, lorsque la nuit viendra, ce sera alors le moment, je vous montrerai ce que j'ai pour vous.
> -La nuit tomba et tous regardaient le ciel avec quelques étoiles. Le Créateur parla : « maintenant le chemin qu'ont parcouru les berás pour arriver jusqu'à moi avec la dernière trace se lèvera dans le ciel, en transformant le talon et les trois doigts de la patte, c'est la promesse que vous pourrez le regarder dans cet endroit du ciel. C'est là que se trouvera l'esprit qui les a guidés jusqu'à moi et tout le reste des autruches dans le ciel ce sont les traces des berás qui ont couru pour m'amener la nouvelle. La patte est Soleil rouge et le chemin seront pour toujours là en souvenir de votre tribu, telle est ma promesse pour vous et l'hommage au courage qu'ont démontré les berás. Les enfants ne demandèrent rien, ils regardèrent seulement le grand-père et celui-ci leur dit : « Maintenant mes enfants, vous savez pourquoi le berá est sacré comme le sont le tero et le chajá ».
> -« Oui, Grand-père, maintenant nous aussi nous raconterons ce conte un jour ».

Lors de la lecture de son conte, Elbio ajouta un épilogue qui en magnifiait le sens en nous montrant dans le ciel la constellation de la Croix du Sud, qu'il appelait lui « la patte du Berá » :

> « Et ensuite les Espagnols sont venus et ils ont mis des croix de partout, jusque dans le ciel ».

Je n'ai trouvé aucune trace écrite de ce mythe en Uruguay, mais la constellation décrite comme « l'empreinte du Choike » (nom pampa du même animal) est décrite en Argentine

pour les Tehuelches (Martínez Sarasola, 2012 : 67) et au Chili pour les Mapuches (Bengoa, 2003 : 13). Le récit d'Elbio fut publié la même année dans un ouvrage à tirage confidentiel (moins de 100 exemplaires)[155] et inspira leur nom au groupe de descendants dont il fut l'un des fondateurs à Paso de los Toros, en 1999. Il nous est impossible de dater le mythe, mais l'analogie qu'Elbio propose avec l'invasion européenne avec sa remarque sur les croix doit ici retenir tout notre intérêt. Cette opération superpose deux époques, tout comme la réactualisation de la situation de conquête par les européens au XVI^{e}-XVII^{e} et la domination culturelle nord-américaine décrite par le petit-fils Pereira dans le chapitre précédent. Elbio E., est le descendant d'une Charrúa rescapée du massacre de Salsipuedes appellée Erdí. C'est également le cas d'Elena S., de Trinidad :

> **ES** : J'ai de la descendance (sic) charrúa de par ma mère, selon son histoire orale, de sa mère. Quand ils ont fait le massacre de Salsipuedes et alors qu'elle n'était qu'une enfant, elle resta dans les bois, comme beaucoup de gens le savent, je dis, ils se sont dispersés par plusieurs côtés et euh, la fille fut élevée par une famille Barrán à Molles de Corrua (Río Negro) et bon c'est de là que nous venons tous (…)[156]

D'autres récits rapportent des rescapés du massacre de Salsipuedes. Ainsi, celui du « *Gato Negro* », Isidoro Salinas (Barrios Pintos, 1974 : 58), Floriana Aires (Michoelsson, 1997 : 10), ou encore « el indio Floro », dont me parla le musicien Aníbal Sampayo en 2002, et qu'il avait connu âgé de 130 ans en 1962[157]. Par ailleurs, les récits sur le massacre de Salsipuedes, qui seront censurés pendant plus de cinquante ans, comme on le verra plus loin, ont bien été transmis dans certaines familles. Tel fut le cas pour Cristobal G. :

---

[155] Testimonios – Compilación de narrativas y poesías – Concurso Nacional « Dr. Pedro Freire 1998-2001 ». Montevideo, S/E. L'écrivain Gonzalo Abella le reprit également, bien qu'altéré, dans « Mitos, leyendas y tradiciones de la Banda Oriental », Betum San, Montevideo, 2001.

[156] « **ES** : Tengo descendencia charrúa por mi madre, segun la historia oral de ella, de la madre de ella. Cuando hicieron la matanza de Salsipuedes y siendo una niña, quedó en los montes, como mucha gente sabe digo, que se dispersaron por varios lados y este, y esa niña la crió una familía Barrán en Molles de Corrúa (dpto de Río Negro) y bueno de ahí venimos todos nosotros (…) » (Entretien du 19 avril 2002 à Trinidad).

[157] L'extraordinaire longévité des Charrúas apparaît souvent dans les récits. Ainsi Acosta y Lara envisage la possibilité que le Charrúa Juan Pedro mort à Tambores (Tacuarembó) en 1915, fût un cacique fait prisonnier en 1831 à Salsipuedes. Citons les cas de « l'Indio Miguel », mort à Pan de Azúcar (Maldonado) en novembre 1967, à 124 ans ou encore de Román Figarola Díaz, né à Tacuarembó et mort à Montevideo en 1976, à 105 ans (Acosta y Lara, 1981 : 14). Ceci est peut-être à relier aux premières visions du Nouveau Monde qui dès le XV^{e}, placeraient dans ces terres la fontaine de jouvence. Ainsi Vespucci écrirait « ces gens-la vivent de nombreuses années, j'ai rencontré un homme des plus vieux qui m'a indiqué avec des pierres qu'il avait vécu 1700 lunaisons, ce qui fait, me semble-t-il, cent-trente-deux ans, en comptant treise lunaisons par année ». A. Vespucci. Lettera de 1502 in El Nuevo Mundo, ed, Revillier, Bs As, 1951, pp. 99-100 in Duviols, 1986 : 29.

> **CG** : Regardez eux ils voulaient en finir avec les… Parce que ces gens ceux qui se sauvaient, parce qu'ils ne les tuaient pas non plus de face. Ils les ont tués là avec une tromperie qu'ils leur ont fait et les ont amenés et les y ont mis.
> **DA** : Et comment vous l'avez appris ?
> **CG** : Parce que ça se racontait.
> **DA** : Pardon de vous interrompre, qui racontait ça ?
> **CG** : Certains de par là et maintenant les livres le disent aussi. Ceux qui racontaient comme ça papa, parce que papa le savait, parce que papa est mort à 108 ans et cela fait des années[158].

Bien que n'affichant aucune appartenance politique, la sympathie d'Elbio comme des autres membres du groupe Berá pour le groupe d'extrême-gauche MLN-Tupamaro des années 60 est manifeste. Lors de ce même campement de 2001, il me fit part de son souci de révision historique du massacre de Salsipuedes. En se basant sur le témoignage de son arrière-grand-mère, il affirme par exemple que, contrairement à ce qui a été écrit par les historiens, les indiens n'auraient jamais laissé les armes et auraient démontré une grande méfiance envers l'armée régulière. Elbio me dit également que chaque Charrúa était accompagné de dizaines de chiens *cimarrones*[159], entraînés au combat, et que le nombre de rescapés est bien supérieur à celui qu'on dit. Pour lui, comme pour les autres membres des groupes Berá et Sepé, les sources officielles sont un tissu de mensonges et l'histoire qu'il appelle académique est au service d'un pouvoir qui s'est maintenu au cours du temps. Il photocopie dès qu'il en a l'occasion tout article traitant du sujet « charrúa » et le conserve précieusement et il a exploré à plusieurs reprises les bords du Salsipuedes en quête d'indices de la bataille. C'est d'ailleurs avec une expression d'assurance un rien mystérieuse qu'il m'a tendu un petit éclat de pierre qu'il me dit être le produit d'une taille de flèche, au lendemain de notre première rencontre en 2001. Comme on l'a écrit, pour Elbio, le chemin de l'affirmation de ses origines charrúas démarra avec un drame : le suicide de son père. Il est le seul descendant rencontré à s'être isolé pour se transpercer les bras avec des épines. Selon ses dires, l'expérience lui fit du bien,

---

[158] « **CG** : Mire ellos lo que querían era terminar con los … Porque esta gente el que se iba salvando, porque ellos no mataban tampoco así a cara de perro. Ellos lo mataron ahí con un engaño que les hicieron y que los trajeron y los metieron.
DA : Y como supo eso ?
CG : Porque contaban.
DA : Los que contaban eso, perdón que le corte, quienes eran ?
CG : Alguno había y ahora en los libros dice tambien. Los que contaban así papá, porque papá sabía, porque papá falleció con 108 años y hace años de eso. » (Entretien du 10 janvier 2011 à Tacuarembó).

[159] Chiens redevenus sauvages, le terme désigne aujourd'hui une race de chiens tigrés, très appréciée en Uruguay, et qui a fait l'objet d'une reconnaisance par le Bureau International de la Fédération Cynologique Internationale en 2006.

et le rapprocha définitivement de la quête d'une vie plus en harmonie avec celle de ses ancêtres. Elbio dit avoir pu trouver une réponse à l'acte de son père et ainsi retrouver la sérénité. Au-delà de l'expérience mystique et de son efficacité, on retiendra ici que l'accomplissement du rituel s'inscrit dans une quête de lien, ici à travers l'au-delà, avec son père. C'est encore une fois la structure du « pont » déjà signalée qui revient, dans une quête de lien, ici familial. Bien qu'ayant commencé à s'intéresser à ses origines charrúas après une expérience spirituelle, Elbio s'inscrit en militant, comme le prouve ce dialogue qui date du 12 avril 2001 :

> **EE** : Nous apprécions je te dis que … comment était-ce que… notre situation s'est améliorée. Et nous sommes, nous n'allons pas tomber dans la sphère de la mondialisation, nous sommes dressés, nous n'allons pas permettre, nous allons garder ce qui est à nous, nous ne voulons pas ce qui est à autrui.
> **DA** : C'est à dire que tout ceci est en lien avec une militance, non ?
> **EE** : Totalement[160]

Il exprime sa militance aujourd'hui avant tout à travers une réécriture de l'histoire, au profit d'une vérité en contradiction, selon lui, avec les textes académiques, dans la lignée d'auteurs des années 90 que l'on décrira plus loin et de tous les mouvements de revendication indienne. Cet engagement peut-il être détaché de son expérience politique ? Autre membre du groupe Berá, Juan Pablo, qui a milité au Parti Communiste, affirme le lien concret entre la militance politique et l'engagement dans des groupes de revendication indienne :

> **DA** : C'est à dire qu'il y a comme une relation entre la militance politique et les mouvements indigénistes ou disons de revendication indienne ?
> **JP** : Bien sûr, parce que quand on veut revendiquer quelque chose la première chose à faire c'est s'organiser et d'où naît l'organisation ? Qui te la fournit ? La militance politique. C'est comme ça[161].

---

[160] « **EE** : Nosotros valoramos ya te digo el que .. como era de que .. lo nuestro ha sido para mejor. Y estamos, nosotros no vamos a caer, no caemos adentro del globo de la mundialización, estamos de punta, no vamos a permitir, vamos a quedarnos con lo que es nuestro, no queremos una cosa ajena.
DA : O sea que esto también tiene que ver con una militancia no ?
EE : De punta, totalmente. » (Entretien du 12 avril 2002 à Salsipuedes).

[161] « **DA** : O sea que hay como una relación entre la militancia política y los movimientos indigenistas o de reivindicación indígena digamos ?
JP : Y claro, porque cuando quiere reivindicar algo primero tiene que organizarse y donde surje la organización, quien te la proporciona ? La militancia política. Es así. » (Entretien du 20 janvier 2013 à Paso de los Toros).

Au cours de mon travail de terrain, je pus constater le nombre important de militants politiques de la génération d'Elbio et de Juan Pablo au sein des groupes de revendication indienne. Tel est également le cas de Lilia C, membre de Umpcha et du groupe Basquadé, que je rencontrai en avril 2012, lors d'un périple au cours duquel j'ai accompagné plusieurs groupes de revendication indienne. En cette occasion, l'Etat, par l'intermédiaire du Secrétariat aux Droits de l'homme, avait loué pour les groupes deux autobus afin qu'ils puissent se rendre dans deux écoles du département de Río Negro et Paysandú, puis sur les bords de la rivière Salsipuedes où fut organisé un campement suivi d'une cérémonie. L'entretien eut lieu deux semaines plus tard, chez Lilia C., à une trentaine de kilomètres de Montevideo, dans une localité balnéaire du nom de Neptunia.

3.2 Lilia C.

Lilia avait 71 ans au moment de l'entretien. Née à Paysandú, dans le nord de l'Uruguay, c'est une femme au teint mat, dont la vie a été marquée par le sceau de la militance politique. Lilia n'a jamais connu son père, et porte le nom de son beau-père, un militaire devenu par la suite militant syndicaliste. Emprisonnée pendant le processus qui a précédé la dictature militaire, de 1969 à 1971, elle a connu l'exil au Chili, puis à Cuba, en Argentine, au Brésil et en Europe. Lilia a appris son ascendance charrúa tout d'abord par le biais d'une association alors qu'elle vendait de l'artisanat dans un marché de Montevideo, dans les années 90 :

> **Lilia C.** : (…) je travaillais alors et je vendais là et ces femmes venaient justement et elles me regardaient et partaient. Elles venaient presque toutes jusqu'à ce que [l'une d'elles] de mes amies vint à un moment et me dit : « Ecoute, nous avons un stand là », je ne sais plus, tu vois. « Et nous voulions te voir ».
> - Ah, alors c'est vous celles qui viennent me regarder et qui partez après ? et vous ne m'achetez rien ? (rires)
> C'était si comique, elles venaient me voir et après elles partaient.
> - Oui –m'a-elle dit- ton visage, ton visage a retenu notre attention, tu dois être Charrúa –me dit-elle.
> - Ah bon, si vous savez comment, moi aussi j'aimerais le savoir – lui ai-je dit- ,mais jusqu'ici je n'ai pas eu le temps de m'occuper de ça, quand je prendrai ma retraite.
> - Non, mais maintenant, maintenant.
> Alors elles m'ont pris en photo, elles m'ont dit que mes pommettes, qu'un creux que j'ai ici derrière, euh, les empreintes digitales, je ne sais plus, plusieurs choses dont elles m'ont dit être des évidences. Et que je l'étais, que j'aurais dû tenter faire des

> recherches et c'est vrai que je ne l'ai pas fait, qu'à Paysandú, dans une, comment ça s'appelle, dans une paroisse il devait y avoir l'acte de baptême, je ne sais quoi, et tu sais que je n'ai pu y aller à ce moment-là et après je ne m'en suis plus souvenu. (…)[162].
>
> **DA** : Qu'est-ce qui t'a fait penser que tu avais des origines charrúa ou guaraní ?
>
> **LC** : Et cela doit être parce que les premières qui m'ont regardé cherchaient des charrúas et m'ont dit « tu dois être charrúa ».
>
> **DA** : C'est elles qui ont déterminé ça ?
>
> **LC** : Oui (rires)[163].

Tout comme dans les cas de Doña Pereira et Doña Aleja, c'est encore l'apparence physique qui semblent déterminants pour l'attribution de l'ascendance indienne. Signalons ici une situation semblable, où cette fois ce sont des descendants qui en entendant à la radio une émission où il était expliqué qu'avec les empreintes digitales on pouvait déterminer son ascendance indienne, se précipitèrent à une réunion du groupe Guyunusa de Tacuarembó, ce que nous rapporta Ana María B. :

> **AM** : Alors quand il a parlé à la radio, à la réunion suivante du Guyunusa, trente personnes sont allées chacune avec sa carte d'électeur[164].

Lilia applique également le critère phénotypique pour affirmer son ascendance indienne. Ainsi, lorsqu'elle parle de sa famille maternelle :

> **LC** : Et tu regardais les dernières photos de ma mère et elle ressemblait totalement à une cacique indienne, et mon oncle que j'aimais comme s'il avait été mon père aussi, tu vois ? Je me souviens qu'il avait les cheveux comme ça tu vois. Raides et il

---

[162] « **LC :** (…) entonces yo trabajaba y vendía ahí y justo vinieron estas mujeres y venían y me miraban, y se iban. Venían casi todas, entonces hasta que en un momento vino esa que era amiga mía y me dijo: « escuchame, nosotros estamos ahí en un puesto » no sé que me dijo, viste ? Y teníamos interés en verte. « Ah entonces ustedes son las que me vienen a mirar y después se van ? y no me compran (rires) Era tan comico me venían a mirar y después se iban. « Si, -me dijo- tu cara, tu cara nos llama la atención, vos debés ser charrúa me dice « ah y bueno si tienen como, yo tambien quisiera saber le digo, pero hasta ahora no me ha dado el tiempo de ocuparme de eso, cuando me jubile – ah no pero ahora ahora. Entonces me sacaron fotos, me dijeron que los pómulos, que un agujero que yo tengo acá atrás, este, las huellas digitales, no sé varias cosas me dijeron que eran evidencias. Y que era, que este, que tratara de buscar y la verdad que yo no fui a buscarlo que en Paysandú en una este, como se dice, en una parroquia puede estar la fé de bautismo, no se que, que ahí dice que, y vos sabés que en ese momento yo no pude ir y después dejé, nunca más me acordé. (…) ». (Entretien du 25 avril 2012).

[163] « **DA** : Que fue lo que te condujo a tí a pensar que tenías orígenes charruas o guaraníes ?
LC : Y sería que las primeras que me miraron andaban buscando charrúas y me dijeron « vos sos charrúa ».
DA : Ellas fueron las que determinaron eso
LC : Si (rires) » (Entretien du 25 avril 2012).

[164] « **AM** : Entonces cuando el habló en la radio, entonces la siguiente reunión del Guyunusa fueron treinta personas cada uno iba con su credencial. » (Entretien du 2 avril 2009 à Tacuarembó).

était grand, grand et maigre tu vois ? Ses traits, il était maigre et avait les pommettes saillantes tu vois ?[165]

Lilia C. ne s'est intéressée aux Indiens qu'après cette rencontre au marché artisanal. Petite, elle n'en avait quasiment jamais entendu parler, et son apparence ne lui avait valu que différentes expériences de discrimination :

LC : Oui, oui. N'oublie pas également l'indifférence qu'il y eut de la part de tout le monde. Quand j'étais enfant je ne me suis jamais posé la question parce que cela n'était pas à ma portée, ni même à l'école, qu'est-ce que j'en sais, on ne disait rien de tout ça, parce que si cela avait été le cas comme maintenant cela ferait longtemps que je me serais intégrée. Je sentais quelque chose, je ne sais pas, comme de la ségrégation. Moi par exemple on m'a beaucoup discriminée à cause de ma couleur, après parce qu'on m'a changé de nom de famille, je suis entrée à l'école en tant que Ñasco et ensuite, lors de la troisième année, lorsque ma mère se maria avec mon beau-père, je deviens Castro. Alors on a commencé à m'emmerder à l'école en disant que ma mère était une pute et que j'avais deux pères, alors j'ai dit que je n'avais jamais connu mon père et comme c'est le premier qui est apparu voilà alors qu'ils ne disent pas que ma mère est… bon, il y a eu des embrouilles comme tu n'imagines pas.

DA : Tu as parlé de discrimination, que voulais tu dire par là ?

LC : Pour la couleur

DA : Qu'est-ce qu'ils faisaient ?

LC : Ils me traitaient de Noire de merde, euh, ils me disaient tout un tas de choses, tu vois ? En ce temps-là il y avait pas mal de choses à l'école « Regarde-là –disait un gamin avec lequel j'ai été de nombreuses années à l'école, il disait – Regarde, nous allons nous marier et nos enfants vont être à damiers – il me disait – parce que tu es noire et je suis blanc ». Tout ça en rigolant. En troisième année qui est l'âge où les enfants deviennent insupportables tu vois ? Il y avait pas mal de racisme, et après ils me disaient : «ah, toi tu es *parda*, parce que tu n'es pas noire, ni blanche non plus, alors tu es *parda*, c'était comme une offense qu'ils voulaient faire. (…)

DA : Mais toi comment tu t'expliquais le fait de ne pas avoir le même physique qu'eux ?

LC : Moi je disais, regarde, si je regarde en arrière ma mère est *morocha*, et mon oncle aussi et c'est là que se terminait ma famille parce que vu que je n'ai pas connu la partie de la famille de mon grand-père (…)[166].

[165] « **LC** : y vos mirabas las ultimas fotos de mi madre y parecía una cacique india, totalmente, y mi tío que yo lo quería como si fuera mi padre también, viste ? Yo me acuerdo que tenía los pelos así viste ? Chuzos y era alto, alto y flaco, y también viste ? las facciones de él, tenía, era flaco flaco y tenía los pómulos salientes, eran viste ? ». (Entretien du 25 avril 2012).

La discrimination à cause de la couleur de peau est un sujet qui revient également dans de nombreux récits, Rosa A., fière de ses origines indiennes nous exprima sa souffrance d'une autre manière, lorsqu'en 1989 une employée du Ministère de la Culture vint la chercher pour l'inscrire dans un registre de descendants à Trinidad (Flores) :

> **RA** : Malheureux, celui qui se moquera de moi parce que je suis Indienne, cela vaut mieux je lui dis ou tu n'auras plus de cheveux. (…) Jamais je ne renierai la race de ma mère, jamais, et malheureux celui qui se moquera de moi[167].

Ce n'est que récemment, en 2008, que Lilia rejoignit un groupe de descendants charrúas. Tout est arrivé par l'intermédiaire d'un ami, José S[168]., qui militait comme elle au sein de l'association de prisonniers de la dictature « Crysol ». Cette association s'était en effet progressivement intéressée aux activités des groupes qui commémoraient le massacre de Salsipuedes et ses membres décidèrent d'y participer, considérant qu'il s'agissait là du « premier acte de répression militaire de l'Etat Uruguayen[169] ». Lilia se joignit au voyage et rencontra alors les membres du groupe Basquadé Inchalá. Par la suite elle se rendit aux réunions du groupe à Montevideo et refonda en 2010 UMPCHA avec d'autres membres des

---

[166] « **LC** : Si, si. No te olvides también de la indiferencia que hubo po parte de todo el mundo. Cuando era niña nunca me preguntaba porque no estaba a mi alcance, ni siquiera en la escuela que sé yo, no se hablaba nada de todo eso porque de haber sido el caso como ahora haría tiempo que me hubiera integrado. Sentía algo, no sé, como segregación. A mi por ejemplo me discriminaron mucho por mi color, después porque cambiamos de apellido, llegué a la escuela como Ñasco y después al tercer año, cuando mi madre se casó con mi padrastro me volví Castro. Entonces empezaron a joderme en la escuela diciendo que mi madre era una puta y que tenía dos padres, entonces dije que nunca había conocido a mi padre y como era el primero que había apareciro bueno entonces empezaron a decir que mi madre es… bueno, hubieron líos como no te podés imaginar.
DA : Hablaste de discriminación, que quieres decir con eso ?
LC : Por el color.
DA : ¿ Que hacían ?
LC : Y me decían negra de mierda, este, me decían todo ese tipo de cosas, viste ? No, en aquellos tiempos había había en la escuela, Ay mirala decía un gurí que estuve años con el en la escuela. Decía mira nosotros vamos a casarnos y los hijos nuestros van a salir a cuadritos me decía porque vos sos negra y yo soy blanco. Todo en joda viste, se reía y todo eso. Tercero y cuarto año, cuando se ponen insoportables los guachos viste ? Había bastante racismo había, y después me decían « ah si vos sos parda, porque no sos negra, ni tampoco sos blanca, entonces sos parda, entonces era como una ofensa que te querían hacer.(…)
DA : Pero vos como te lo explicabas el hecho de no tener el mismo físico que ellos ?
LC : Yo decía mirá si yo miro para atrás mi madre es morocha, mi tío es morocho y bueno ahí terminaba en parte mi familia porque viste al no conocer la otra parte del lado de mi abuelo (…) » (Entretien du 25 avril 2012).

[167] « **RA** : Pobre de quien se va a reír de mí que soy india, más vale le digo o te quedarás sin pelo. (…). Yo jamás voy a renegar de la raza de mi madre, nunca, eso jamás y pobre del que se ría de mí. (Entretien du 19 avril 2002 à Trinidad).

[168] Que j'ai également interviewé et dont on trouvera le témoignage dans la dernière partie de ce travail.

[169] José Silva, entretien du 5 mai 2011 à Montevideo.

groupes Choñik et Adench[170]. Pour elle, il existe un parallèle évident entre l'histoire récente et notamment celle de la dictature des années 70 et l'histoire des premières années de l'Etat avec le massacre de Salsipuedes (1831) qu'elle pousse jusqu'à une analogie entre l'exil des quatre charrúas envoyés en France en 1833 et celui de milliers d'Uruguayens exilés au cours des années 70.

> **LC** : Ah, et tu t'en rends compte avec la loi d'impunité[171]. L'Uruguayen a tendance à tout cacher et ne veut pas savoir ce qu'il s'est passé et c'est entretenu par la droite, parce qu'avec la loi d'impunité il arrive la même chose qu'avec Salsipuedes avec la même armée, c'est tout comme à Haïti[172] maintenant, tu vois ? C'est un fil conducteur, d'une armée qui a été terrible et qui s'écoule jusqu'à maintenant parce qu'on se demande qu'est-ce qu'on enseigne dans les écoles militaires ? La marine, l'armée de l'air. Quel est leur plan ? Parce que tu vois qu'ils continuent à être tous pareils[173].

Elle désigne ici l'oubli forcé comme une pratique récurrente à deux époques éloignées de plus de deux cent cinquante ans. Nous retrouvons l'armée comme « personnage » participant dans les deux scènes historiques. Ces analogies historiques permettent aux descendants de construire des « ponts » symboliques entre des époques éloignées. On la retrouve encore plus souvent dans le discours des leaders des groupes, ainsi Enrique A., président d'ADENCH fait également une analogie entre deux époques, lorsqu'il parle de l'émigration :

> **EA** : Après il y a quelque chose que j'ai observé, pendant longtemps je suis resté avec l'idée que dans les années 31-34, les Charrúas envoyés en France et après il y a eu peu de choses non ? Aujourd'hui ce que je vois quand je vais à Entre Ríos [En Argentine où on trouve des communautés charrúas] c'est comme maintenant avec

[170] On reviendra dans la sixième et surtout septième partie de ce travail en détail sur les groupes de revendication indienne.
[171] Elle fait ici allusion à la loi 15.848 dite de « Caducidad de la Pretensión Punitiva del Estado », qui amnistie « tous les délits commis jusqu'au 1er mars 1985 par des fonctionnaires militaires, de la police et assimilés, au cours de l'accomplissement de leurs fonctions et lors d'ordres donnés par les commandements ayant agi pendant la période de facto ».
[172] L'armée uruguayenne est présente à Haiti dans le cadre des opérations de l'ONU.
[173] « **LC** : Ah, y vos te dás cuenta con la ley de impunidad. De que el uruguayo tiende a esconder todo y no quiere saber lo que pasó y eso está fomentado por la derecha, porque con la ley de impunidad es lo mismo de Salsipuedes con el mismo ejército, es lo mismo de Haití ahora, viste ? Todo un hilo conductor, de un ejército que ha sido así terrible y que se van pasando hasta ahora porque uno se pregunta que se está enseñando en las escuelas militares ? Naval, aérea, todo eso. Que plan tienen ? Porque te dás cuenta que siguen todos iguales. » (Entretien du 25 avril 2012).

> ceux qui sont partis en Espagne et qu'aujourd'hui comme la situation est mauvaise reviennent ici, ils rentrent, ils sont partis et ils reviennent, non ?[174]

Dans le témoignage de Lilia C., nous retrouvons également la question du secret, sur lequel il est intéressant de prendre en compte les apports de la psychanalyse. En effet, de récents travaux ont démontré la persistance de secrets de manière transgénérationnelle. Ces secrets passent au cours des générations du statut d'indicibles à celui d'innommables, puis d'impensables ne pouvant alors plus faire l'objet d'aucune représentation verbale. Leurs contenus sont ignorés et seule leur existence est pressentie et interrogée (Tisseron, 1996 : 48). Voilà qui pourrait expliquer en partie l'ignorance de l'ascendance indienne de la plupart des Uruguayens actuels. Mais ces secrets, dont on n'a plus que l'écorce sans le noyau, selon l'expression d'Abraham et Torok[175], peuvent également devenir un réceptacle pour d'autres contenus. On pourrait ainsi voir se mêler différents secrets de famille, l'indianité reniée faisant office de représentation contenante et/ou unificatrice. Il est intéressant de voir que pour la psychanalyse non seulement les secrets à l'échelle des nations obéissent aux mêmes mécanismes que les secrets à l'échelle des familles, mais que ceux-ci se confortent mutuellement (Tisseron, 1996 : 33). Ainsi, le « pont » établi entre l'histoire personnelle et celle des Indiens charrúas trouve ici un nouveau sens[176]. Nous verrons plus loin comment ces secrets de famille sont en adéquation avec des secrets d'État à partir de l'étude de l'histoire officielle. Dans le cas de Lilia C., la recherche de l'ancêtre indien se heurta à une fracture familiale :

> **DA** : Ils ne t'ont jamais parlé du côté de ta mère lorsqu'elle était vivante de…
> **LC** : Ah non, parce que comme je vais te le raconter, il y eut une fracture, c'est à dire que ma mère était presqu'analphabète, parce que quand j'avais 12 ans ils avaient dans Paysandú, dans une partie quasiment inhabitée alors, maintenant elle l'est, ils avaient une ferme (…), mon grand-père a été tué par le frère de ma grand-mère, son beau-frère. Il l'a tué alors qu'il était assis sur cette pierre de 12 coups de couteau, dans le dos, ils se sont battus pour une histoire de travail (…) Bon, alors les

[174] « **EA** : Después hay algo que yo he estado observando, durante mucho tiempo me quedé con eso de que por ahí en el 31 en el 34, los charrúas a Francia y después poquita cosa, no ? Hoy por hoy yo estoy viendo cuando voy a Entre Ríos que es como ahora, los que fueron a España, y hoy las condiciones están embromadas y vienen para acá, regresan, fueron y vinieron, no ? » (Entretien du 2 mars 2011 à Montevideo).

[175] ABRAHAM, N. ; TOROK, M. L'écorce et le noyau - Anasémies II (Flammarion, seconde édition en 1987 avec préface de Nicholas Rand). Paris, 1978.

[176] Oublis, souvenirs-écrans, actes manqués prennent à l'échelle de la mémoire collective des proportions gigantesques, que seule l'histoire, et plus précisément l'histoire de la mémoire, est capable de porter au jour. (Ricoeur, 2000 : 579).

> familles depuis lors ont été ennemies pour toujours, la famille de ma grand-mère avec celle de mon grand-père. Ma mère fut enlevée de l'école, on la mit en deuil, j'avais une autre tante et un oncle, c'est à dire ma grand-mère et ses trois enfants, elle les a pratiquement enterrés, ils ont fermé toute la maison (…)[177]

Avec la généalogie des descendants, nous retrouvons la nature de cette mémoire qui cherche à établir des liens. Toute recherche généalogique trouve à un moment donné une limite et comme on l'a vu, celle-ci se situe pour les descendants généralement lors qu'ils arrivent à leurs ancêtres indiens. D'une part, les archives ne permettent pas de remonter généralement au-delà de quatre ou cinq générations, et de l'autre, comme on l'a vu, les familles occultent leur ascendance non-blanche. La patronymie complique également les recherches. En effet, les noms indiens ont eu tendance à disparaître des actes dès le XIX^{e} siècle. Nous n'avons pas de trace de loi obligeant les indiens à adopter des noms chrétiens comme au Paraguay en 1848 ou à Corrientes en 1856. Il reste que l'armée, lors des recrutements forcés, avait pour coutume de « baptiser » les enrôlés et que l'étude des registres montrent que les patronymes changeaient avec fréquence (Barreto, 2009 : 105). Ainsi l'actuel nom García de Bernardino et de son cousin Cristóbal vient d'un homme qui leur a « donné son nom » :

> **CG** : Bon il y a le cacique Sepé et Sepé est un nom charrúa parce que la preuve est que mon père est García après, c'est un García qui n'a rien à voir, c'était un ami de Sepé qui a présenté les enfants de Sepé. Parce que d'après ce qu'on voit, on ne présentait pas d'enfants indiens, les Uruguayens ne le faisaient pas alors un ami, d'après ce que j'ai compris, cet ami de Sepé a présenté ses enfants avec son nom, García.
>
> **DA** : Il leur a donné le nom ?
>
> **CG** : Voilà et c'est pour ça que nous avons un nom et un prénom[178].

[177] « **DA** : Ellos nunca te hablaron, por el lado de tu madre en vida de …
LC : Ah no, porque como te voy a contar, hubo un quiebre, es decir mi madre era casi analfabeta, porque cuando tenía 12 años ellos tenían en la parte de Paysandú, en una parte deshabitada practicamente, ahora está toda habitada pero en las afueras de Paysandú tenían una chacra. (…), a mi abuelo lo mató el hermano de mi abuela, o sea su cuñado lo mató por la espalda y sentado en esa piedra, de 12 puñaladas, se pelearon por trabajo,(…) Bueno, entonces las familias quedaron enemistadas para siempre, la familia de mi abuela con la de mi abuelo. A mi madre la sacaron de la escuela le pusieron luto, tenía otra tía y un tío, es decir era mi abuela con sus tres hijos, los enterró practicamente, cerraron toda la casa (…) » (Entretien du 25 avril 2012).

[178] « **CG** : Bueno está el cacique Sepé y Sepé es nombre charrúa porque a prueba está que cuando mi padre es García porque después, un García porque no tiene nada que ver ese era un amigo de Sepé que agarró y le presentó los hijos a Sepé. Porque, por lo que se ve no le presentaban hijos el uruguayo, no le presentaba hijos a los indios entonces un amigo, fue lo que entendí, que ese amigo de Sepé le presentó los hijos en el nombre de el, de García.
DA : Les dió el apellido ?
CG : Seguro por eso es García y nosotros tenemos nombre y apellido. » (Entretien du 10 janvier 2011 à Tacuarembó). L'expression courante en espagnol « tener nombre y apellido » signifie être bien identifié.

Rappelons les cas des « criados » vivant sur les *estancias* dans tout le territoire et qui héritaient du nom de leurs propriétaires. La question de l'indianité vient révéler sinon l'esclavage, tout du moins une condition sociale originelle pauvre et qui n'a pas dû se voir valorisée. Autrement dit, cacher son métissage, c'était aussi cacher son origine sociale. Ainsi le même Cristobal G. quand il décrit la famille de Bernardino G. les décrit vivant « comme des indiens » :

> **CG** : Moi je n'allais presque jamais au champ, mais des fois je passais vers chez Lino, de ce Lino G.., il avait une maison, une maison en terre mais elle s'était écroulée mais ils sont restés là de toutes manières. Alors ils sortaient et ils étaient là mais comme des Indiens, à moitié nus, vous voyez ? Ils allaient pieds-nus et à moitié nus. Il y avait deux filles, deux gamines, des gamines d'école et elles sortaient comme ça. Elles étaient habillées avec des sacs blancs, comme des sacs de sucre, avec un pagne comme a un peu rustique vous voyez ?[179]

La psychanalyse nous apprend que lorsqu'un enfant pressent qu'un parent lui cache quelque chose, il pense toujours que ce parent a un secret *honteux*, autrement dit, la honte entoure toujours le secret à la seconde génération (Tisseron, 1996 :47). Comme on l'a vu, les récits de descendants désignent tous une origine sociale ou une condition à oublier, telle que l'esclavage ou encore le fait d'être issu d'une famille monoparentale, comme le raconte Ana María B. :

> **AM** : (…) Grand-père n'aimait pas beaucoup dire que la mère était Charrúa. (…) L'Indienne Charrúa était de Valle Edén [Tacuarembó] et vivait seule et elle avait eu des enfants mais elle ne vivait pas en couple avec lui. (…) Et bon du coup ils ne voulaient pas non plus en raconter beaucoup. Apparamment la Charrúa ne voulait pas non plus avoir une famille très stable. Elle vivait seule, indépendante. Alors tu vois ça aussi ça a une répercussion sociale, c'est à dire que la famille n'aimait pas parler de ça[180].

---

[179] « **CG** : Yo casi que al campo no iba nunca pero ocasión pasaba y pasaba por lo de Lino, de Lino García ese, tenía una casa, una casa así de terrón pero se había caído y quedó ahí medio caída pero quedaron ahí igual. Entonces ellos salían y estaban pero tipo como indios mismo, medio desnudos vio ? Andaban descalzos y medio desnudo. Habían, eran dos muchachas, dos botijas, muchachitas jovenes, gurisas, gurisas de escuela y salian así. Ellas iban vestidas con bolsas así blancas tipo bolsas de azucar, como un paño pero así medio rustico vio ? ». (Entretien du 10 janvier 2011 à Tacuarembó).

[180] « **AM** : (…) Al abuelo no le gustaba mucho decir que la madre era charrúa. (…) La india charrúa era de Valle edén y vivía sola y había tenido hijos pero no vivía en pareja con el. (…) Y bueno entonces ellos tampoco querían contar mucho. Aparentemente la charrúa tampoco quería una pareja muy estable. Ella vivía sola, era

Les fractures familiales décrites trouvent comme on le voit une correspondance dans la transmission mémorielle de l'ascendance indienne. Ce lien pourrait expliquer la résurgence d'une mémoire « longue », qui viendrait des générations plus tard ressurgir dans le cadre d'une revendication des origines indiennes. Si nous nous arrêtions là, l'hypothèse d'une mémoire « souterraine » se verrait confirmée. Mais ce serait aller bien vite en besogne. En effet, la plupart des Uruguayens peuvent rencontrer dans leur famille une ascendance inconnue, ce qui ne les conduit pas forcément à revendiquer une identité ethnique occultée. Reprenons un autre élément récurrent chez les histoires de vie des descendants, à savoir leur passé de militants politiques. Une autre voie s'ouvre alors à nous. En effet, il existe de claires analogies entre la répression originelle de l'État contre les Indiens Charrúas (massacre, disparition, exil pour certains mais surtout impunité et oubli forcé dans les documents) et la repression menée par la dictature civico-militaire de 1973-1985. Ces analogies, comme on le voit dans ces deux entretiens, viennent superposer deux mémoires (ou devrait-on dire deux histoires ?). Un acteur traverse le temps, clairement désigné comme coupable par nos témoins-informateurs. Cet acteur est l'armée qu'il nous faut ici voir comme le « bras » de l'Etat (dont nous verrons le lien avec l'indianité dans les prochaines parties). Il reste qu'il y a bien ici, dans ce que nous avons désigné comme des « ponts » entre deux époques, une *superposition* mémorielle. Si nous observons maintenant les histoires de vie en y soulignant la recherche des origines familiales d'un côté, et l'engagement politique de l'autre, nous pouvons voir les deux démarches comme des quêtes de sens qui, se déroulant de manière parallèle, se présentent à nous comme des superpositions. Ainsi, plus que comme des mémoires souterraines, ce sont des mémoires en *résonnance* qui s'alimentent entre elles au sein de chacune des histoires de vie. Le secret permet une correspondance (ce qu'un sociologue nommerait une projection et un psychologue une identification) entre différentes expériences vécues ou non, entre des mémoires épisodiques (celle des événements vécus par l'individu) et des mémoires sémantiques (celle des faits connus par l'individu) (Candau, 2005 : 172)[181]. Nous appelerons ce phénomène, désigné par G. Lenclud[182], sous le nom de *résonnance mnésique*.

---

independiente. Entonces viste que eso también tiene su repercusión social, o sea a la familia no le gustaba decir eso. » (Entretien du 2 avril 2009 à Tacuarembó).

[181] Le modèle du psychologue Endel Tulving désigne cinq types de mémoire, à savoir : procédurale, perceptive, de travail, sémantique et épisodique (Candau : 2005, 24).

[182] G. Lenclud, Conférence – Université de Mauricie, le 19 février 2004.

En prenant en compte le vécu des témoins-informateurs, nous voyons comment ceux-ci font part d'avoir souffert de discrimination eux-mêmes, tout comme leurs ancêtres indiens (dans leur représentation de l'indien), et tout comme la mémoire (et l'histoire) de ceux-ci, une mémoire réprimée, refoulée, enterrée. Le phénomène de *résonnance* nous semble important pour comprendre cette mémoire dynamique, qui cherche à (ré-)écrire l'histoire personnelle et l'histoire elle-même. Il apporte à la mémoire ce qui la caractérise à savoir d'inscrire dans le présent des événements passés, avec l'accent primordial du vécu.

Nous avons également pu observer qu'il y a trois voies non-exclusives de transmission des bribes de mémoire indiennes. La première se réfère à un travail de recherche (études d'anthopologie biologique et recherche généalogique), la deuxième à une transmission orale familiale, et la troisième à une recherche personnelle, parfois associée à un travail spirituel. Il y a, comme l'a également signalé Basini, un moment de la vie ou les descendants se « rendent compte » de choses qui étaient présentes dans leurs existences avec antériorité (Basini, 2003 : 103).

Les « bribes » recueillies semblent relever davantage de processus de métissages observables dans le milieu rural que d'un ensemble culturel indien. Cette mémoire pour nous métisse (pour la plupart des témoins-informateurs indienne) est brandie comme une mémoire opprimée par l'Histoire et qui, pour les groupes de revendication indienne, doit être ressuscitée. C'est parce qu'il est plus facile de mettre en évidence une mémoire partagée au niveau d'un village que d'un pays entier, au moyen de l'identification des contours des cadres mémoriels locaux (lieux de travail, de sociabilité, commémorations et monuments) (Candau, 2005 : 157) que j'ai choisi de mener une étude ethnographique dans l'un des villages plus isolés de l'Uruguay : Pepe Nuñez.

4 – Ethnographie de Pepe Nuñez : le « pueblo charrúa »

Le terrain de ce travail, comme on l'a vu, présente la particularité d'être trop étendu pour avoir fait l'objet d'une démarche ethnographique traditionnelle. Les descendants d'Indiens ne constituent pas de communautés physiques et les quelques communautés de néo-indiens, comme on l'a vu, ne vivent pas ensemble, ils ne sont jamais, suivant l'expression de Galinier-Molinié, des néo-Indiens à temps complet (Galinier ; Molinié, 2006 : 239). Cependant, dans une étude anthropologique, il nous faut privilégier l'ethnographie, et mener un travail de terrain à une échelle nous permettant de décrire le travail de la mémoire (Candau, 2005 : 169). Lors d'une rencontre organisée par un groupe indigéniste de Bella Unión (département

d'Artigas) en 2010, un des anciens membres d'ADENCH, qu'on appelait « le gaucho », à cause de sa moustache et de son goût pour l'habit traditionnel rural malgré des années de résidence à la capitale, me parla d'un lieu où je devais absolument me rendre. Je connaissais le gaucho depuis de nombreuses années, l'ayant même interviewé dans le cadre du film « Les derniers Charrúas ». Employé municipal à Montevideo, son engagement auprès d'ADENCH s'accompagnait d'une recherche d'ancêtres indiens qui jusque là n'avaient pas abouti. C'est tantôt l'air triste, tantôt l'air amusé qu'il répondait lorsqu'on lui demandait ses origines, qu'il était un *gaucho* allemand puisque sa famille, les Hoeninghaus, était venue d'Allemagne. Le lieu dont il me parla en cachette, pour pas que cela ne s´ébruite, s'appelait Pepe Nuñez. Il se trouvait dans le département de Salto, au nord des terres d'Arerunguá où se seraient réfugiés des Charrúas qui fuyaient l'armée depuis l'opération de Salsipuedes (Pereda, 1925). En 2005, un référendum local fut organisé pour demander à rebaptiser le village « Pueblo Charrúa », ce qui fut le choix des habitants mais ne fut suivi d'aucune modification. Ainsi, lors de la session du mercredi 12 décembre 2007 du parlement uruguayen, alors que le vote portait sur l'élévation de catégorie du village, le député du parti colorado Germán Cardozo Ferreira déclara :

« Ce lieu s'appelait anciennement « Les Charrúas » et ils aspirent à ce qu'un jour on le désigne à nouveau sous ce nom. Il s'agit d'une région très pittoresque au milieu des collines de la Cuchilla de Haedo. Ceci mérite d'être étudié en profondeur pour arriver à concrétiser l'idée venant de certains voisins, qui ne sont pas la totalité, parce qu'il faut reconnaître que certains préfèrent qu'on continue à l'appeler Pepe Nuñez[183]. »

Comme on le voit le changement de nom du village était resté sans effet pour les autorités. Le député Jorge Patrone, du parti de gauche Encuentro Progresista- Frente Amplio, répondrait à Mr. Cardozo que :

« (…) nous voulons rappeler, par rapport à l'observation que venait de faire le Député Cardozo Ferreira, qu'il est probable que nous trouvions l'origine [du nom] dans le travail que l'Institut Géographique Militaire réalisa au début des années 60 du siècle passé, à propos du relevé cartographique et toponymique de toute la République, où l'un des secteurs, précisément, fut appelé « Pepe Nuñez », consolidant ainsi, officiellement la nomenclature de ce parage. Ceci ne veut pas dire que dans le futur nous ne puissions répondre aux demandes de la population,

[183] « Antiguamente ese lugar se llamaba "Los Charrúas" y ellos aspiran a que algún día se le vuelva a designar con ese nombre. Se trata de una zona muy pintoresca entre las sierras de la Cuchilla de Haedo. Esto merece ser estudiado en profundidad para llegar a concretar esa idea que tienen algunos vecinos, que no son todos, porque hay que reconocer que algunos prefieren que siga llamándose Pepe Núñez."

aspect qui sera également explicité dans ce projet de loi que la Chambre approuvera, dans lequel sont établis les mécanismes pour les changements de nomenclature et d'autres types de demandes[184].

Pour le *gaucho*, originaire du village de Quintana, situé quelques kilomètres plus au nord, le phénotype des habitants ne laissait pas de place au doute. Il y avait selon lui dans cet endroit une concentration de descendants de Charrúas comme nulle part ailleurs dans le pays. Il me décrivit comme une sorte de sanctuaire qui n'attendrait qu'un ethnographe sérieux et motivé pour en faire la description, et ainsi « sauver » une culture qui disparaissait. Selon les chiffres du recensement de 2011, les départements de Salto et de Tacuarembó sont en effet ceux où l'on trouve le plus personnes se revendiquant descendants d'Indiens, 8% et 6% de la population respectivement[185].

Le village, de par sa taille (une centaine d'habitants), son isolement extrême et ce curieux référendum visant à faire apparaître l'indien charrúa dans son propre nom, devenait alors intéressant à plusieurs titres pour ma recherche. Je décidai de m'y rendre pour en faire l'objet d'une ethnographie. Le seul travail portant sur le village formulait l'hypothèse que ce lieu fut, d'après une carte de 1790-99, le siège d'un « Campement de la partialité minuán des Charrúas » (Finozzi, Motta, 2000 : 38). Les auteurs, selon qui le village s'appela Pueblo Charrúa jusqu'en 1952, associèrent également l'un des *cerros*[186] proches du village à celui décrit sur une carte du Père Marimón en 1753 :

« Sur la colline appelée Ybití María se graduent en sorcellerie les infidèles Guenoas, c'est là qu'ils se réunissent, font leur *Ayba*, se poinçonnent, se lacèrent le corps et font mille diableries, jusqu'à ce que le Démon leur apparaît de manière visible (…) Cette colline Ybití María se trouve aux sources du fleuve Yarapey[187] » (Pi Hugarte, 1969 :59)

[184] « (…) queremos recordar, con respecto a la observación que recién realizaba el señor Diputado Cardozo Ferreira, que es probable que encontremos su origen en el trabajo que el Instituto Geográfico Militar realizó a principio de los años sesenta del siglo pasado, acerca del relevamiento cartográfico y toponímico de toda la República, donde uno de los sectores de estudio, precisamente, fue denominado "Pepe Núñez", con lo cual se consolidó, casi oficialmente, la nomenclatura de ese paraje. Esto no quiere decir que en el futuro no podamos atender las demandas de la población, aspecto que también está explicitado en este proyecto de ley que la Cámara aprobará, en el cual se establecen los mecanismos para los cambios de nomenclatura y otro tipo de inquietudes."

[185] INE, recensement de 2011. http://www.ine.gub.uy/censos2011/index.html

[186] Collines

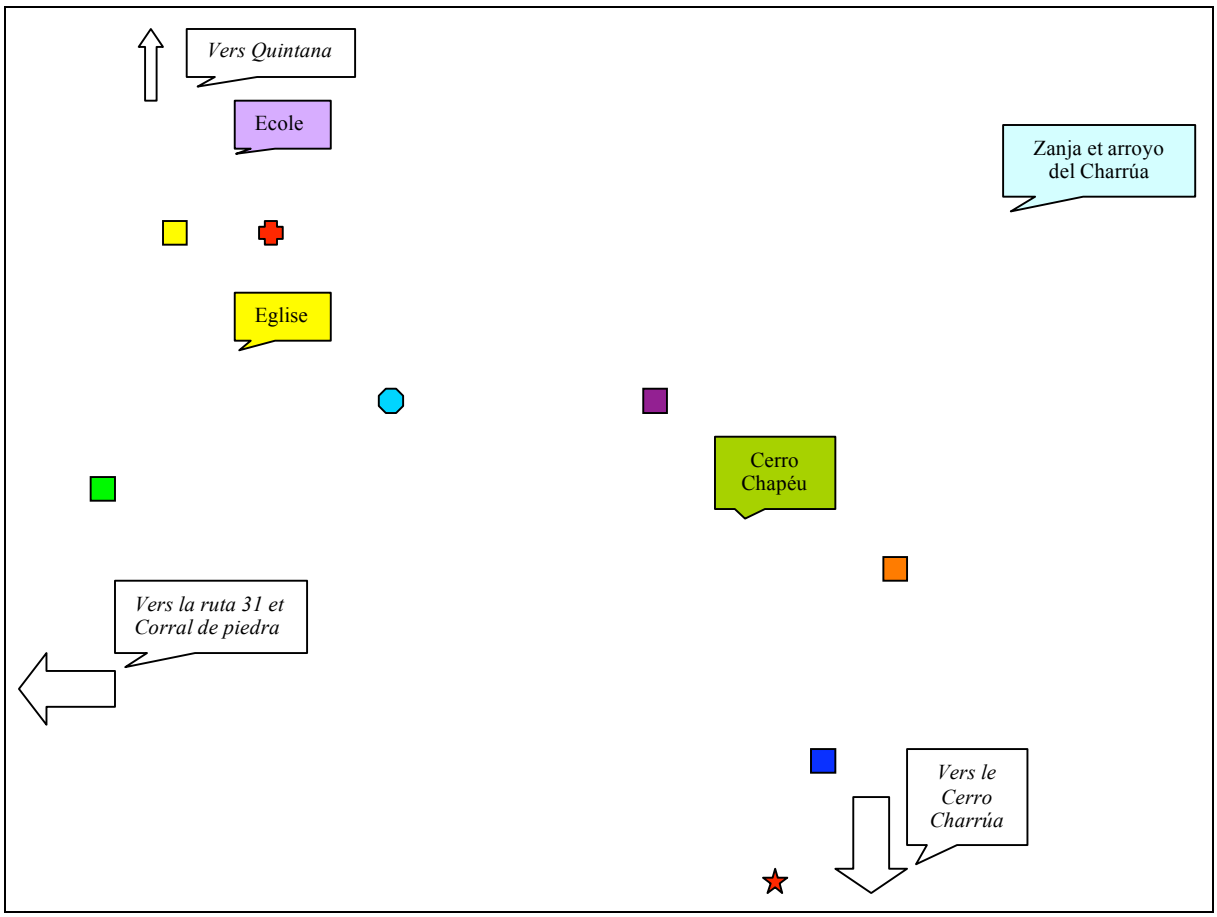
[187] « En el cerro lamado Ibití María se graduan de hechiceros los infieles Guenoas, allí se junta, hacen su Ayba, se punzan, se taladran el cuerpo ya hacen mil diabluras, hasta que se les aparece el demonio en forma visible ; Ese cerro Ibití María esta en las cabezas del río Yarapey » (Pi Hugarte, 1969 :59)

Originaires pour l'un d'eux du village même, le travail des deux chercheurs a rencontré de grosses difficultés. Les habitants se limitaient à leur dire « Ce sont des choses du passé[188] » et leur ouvrage se termine par un constat d'échec qu'ils virent comme « l'agonie d'une communauté dans le silence de ses membres, un silence solitaire qui rend tout dialogue impossible et qui empêche toute reconstruction d'une identité commune[189] » (Finozzi, Motta, 2000 : 27). J'avais pour ma part, avec le sujet du référendum, une bonne entrée pour m'entretenir avec les habitants du village et recueillir leurs histoires de vie. C'est à travers celles-ci que je pensai aborder la question de leurs origines indiennes et leur mémoire. Dans un premier temps, je me suis intéressé aux cadres mémoriels locaux, notamment aux lieux de mémoire du village, pour mettre à l'épreuve la mémoire partagée des habitants. J'ai ensuite décidé d'aborder la polémique pepe nuñez/pueblo charrúa, afin d'interroger la relation à l'indianité des villageois, que j'aborderai ensuite à travers les récits de chacun des habitants sur ses origines indiennes et la situation singulière de deux habitants. En relevant les pratiques de guérison, j'ai ensuite essayé de mettre en évidence un héritage que tous attribuaient aux indiens. Signalons à titre indicatif que moins d'un an avant mon séjour au village, une équipe d'archéologues avait commencé à travailler à quelques kilomètres au nord près d'une autre localité appelée Pueblo Fernández. En cette occasion ils auraient mis à jour des preuves d'une présence humaine dans quatre grottes, datée de 3 à 10.000 ans[190].

Une de mes amies descendante de Charrúas vivant à Tacuarembó, la ville la plus proche du village, me mit en contact avec l'institutrice du village, qui, vivant également à Tacuarembó, s'y rendait tous les lundis à l'aube (le seul bus qui s'en approche s'arrête à 35 kilomètres et ne passe qu'une fois par semaine). C'est donc après une très courte nuit et plus de six heures de car que je montai dans la voiture de la jeune institutrice qui n'étant en poste que depuis un an, prit le temps, en me confiant la préparation du maté, de me raconter les difficultés de son travail. La route, assez monotone, et le paysage de vertes plaines désertes se prêtait à cet échange qui constituait pour moi l'aubaine d'une sorte d'introduction.

[188] « son cosas del pasado ».
[189] Es la agonía de una comunidad en el silencio de sus integrantes, silencio solitario que imposibilita todo diálogo y que impide toda reconstrucción de una identidad común.
[190] *Descubren cuevas prehistóricas en Salto*, El País, 25/08/2008

Carte des principaux lieux évoqués du village de Pepe Nuñez – Pueblo Charrúa



Légende :

- Maison de la famille Gutiérrez
- Policlínica – Maison de l'infirmière
- Maison de Mr et Mme Moreira (Téléphone)
- Almacén – Epicerie et maison de Mme. Lelia R.
- Maison de R. Clames
- Maison de D. Galdina
- Maison de M. Fayetti
- Poste de police (Destacamento)

4.1 Pepe Nuñez : les lieux emblématiques d'un Uruguay profond

Pepe Nuñez, qui compte une centaine d'habitants, se situe dans le département de Salto mais plus proche de la ville de Tacuarembó (40 Km) que de nulle autre. Les 180 kilomètres qui séparent le village de la capitale départementale Salto font de toute démarche administrative une odyssée pour sa population. Aucune route ne passe par le village, il faut pour s'y rendre emprunter un chemin de terre long d'une trentaine de kilomètres à partir de la route 31, qui joint les villes de Tacuarembó et Salto. A l'entrée du chemin, une taverne arbore l'enseigne « Vaimaca Pirú » mais tout le monde connaît l'endroit comme le « Chimango[191] ». Affichée au-dessus du comptoir, une grande photographie en noir et blanc de la statue montévidéenne des quatre Charrúas emmenés en France, domine la salle. Nous ne nous y arretâmes que pour faire le plein d'eau chaude, une fois le thermos rempli, nous reprîmes la route. Les plaines vallonées étaient interrompues ça et là par quelques *cerros* aux sommets aplatis et de rares ruisseaux qui concentraient une végétation luxuriante. Au fur et à mesure que nous approchions de notre destination le paysage devenait de plus en plus accidenté. Seul autre lieu peuplé sur le chemin depuis la route, *Corral de Piedra* doit son nom à une formation naturelle de pierres qui forment un cercle quasiment parfait d'une trentaine de mètres de diamètre. Cet endroit est connu pour avoir abrité les troupes d'Artigas en 1815, et avoir été le théâtre d'une attaque du Capitaine Pacheco, à la tête de cent-vingt soldats *blandengues* contre des Charrúas le premier mai 1801, leur causant trente-quatre pertes et faisant vingt-quatre prisonniers. (Berro, 1895 : 85).

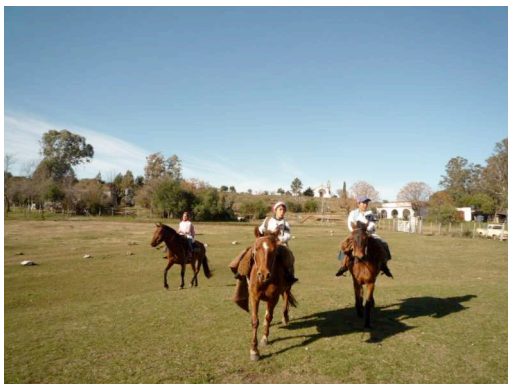
Le premier bâtiment que l'on aperçoit en arrivant au village est l'église, dont le clocher blanc domine le chemin qui attend d'être goudronné pour permettre l'arrivée du bus. L'école et le dispensaire (*policlínica*) se trouvent juste en face. Lorsqu'on arrive à Pepe Nuñez, on cherche tout d'abord un centre qui n'existe pas. Pas de place ni de *cuadras* pour se repérer, ici les maisons sont distribuées de manière chaotique autour d'une colline appellée *cerro chapéu*, ce qui en portugais signifie « colline chapeau ». Sa forme évoque en effet un couvre-chef quelque peu aplati, un peu comme tous les reliefs alentour, au demeurant. Ici, tout le monde parle espagnol et portugais, ou les deux, mais en même temps, dans un *portuñol* qui n'est pas toujours facile à comprendre. Nous sommes en effet à une cinquantaine de kilomètres de la frontière brésilienne à vol d'oiseau et notamment d'une partie de territoire brésilien que

[191] *Milvago Chimango*, oiseau de proie de type falconidé. Surnom donné dans l'Etat de Río Grande do Sul (Brésil) aux partisans du parti républicain riograndense, qui s'opposèrent aux *maragatos* du parti Fédéraliste au cours de la révolution de 1923 au Brésil.

l'Uruguay conteste depuis 1861 : le *Rincón de Artigas*. Pour prendre la mesure de l'isolement de Pepe Nuñez, il faut rappeler que jusqu'à il y a quelques années, il fallait plusieurs jours pour venir depuis Salto, la capitale départementale, ce que me racontèrent Galdina P. et son mari, devant un excellent *guiso carrero*[192] :

> **Galdina P.** : Non, une voiture n'entrait pas, une fois ma sœur est venue de Montevideo et elle a amené le chauffeur de taxi. L'homme a dit je ne reviens plus dans cet endroit atroce !
> **DP** : Ils sont venus avec des machines et ont agrandi les routes il y a 4 ou 5 ans, et ils ont installé l'eau et tout ça. Mais ce qu'il y a de plus ici ce sont des *taperas*[193].[194]

A mon arrivée, je fus accueilli à l'école où on m'offre le petit-déjeuner pour lequel certains enfants arrivent de bonne heure. Je ne peux qu'admirer l'agilité avec laquelle ces enfants, dont certains ont à peine six ans, descendent de leurs chevaux et les attachent à une barrière de la cour de l'école. Je ne tarde pas à me rendre compte que le village entier est au courant de ma visite. D'ailleurs, une famille me propose l'hébergement de manière spontanée, ce que je finirais par accepter. L'hospitalité est encore de nos jours une constante dans les lieux reculés de la campagne uruguayenne.



[192] Ragoût typique composé de viande de divers animaux, de maïs, tomates, haricots, et pâtes entre autres ingrédients.
[193] maisons abandonnées
[194] « **GP** : No, un auto no entraba, una vez vino una hermana de Montevideo y vino trayendo el taximetrista, el hombre dijo no no voy más si me estás llevando a un lugar más feo !
DP : Si vinieron con máquinas y agrandaron los caminos hace unos 4 o 5 años. Y pusieron el agua y eso. Pero lo que más hay son taperas. » (Entretien du 5 janvier 2011).

a) L'école

La bâtiment qui abrite le lieu le plus vivant du village comprend deux salles de cours, une cuisine et une cour verdoyante où le drapeau national ondule du haut de son mât. Ici on se lève tôt et la cuisinière, une femme d'une cinquantaine d'années, s'attelle à la tâche deuis déjà plusieurs heures quand j'arrive. En guise d'échange, on m'a demandé très poliment d'intervenir auprès des élèves dans le cadre d'un cours sur les Indiens, ce que j'ai bien évidemment accepté. Je suis ainsi en quelque sorte un hôte de l'école, lieu où je retournerai souvent au cours de mon séjour. L'établissement ne compte que vingt-quatre élèves divisés en deux groupes, qui comprennent des enfants dont l'âge va de six à douze ans. Le personnel enseignant se réduit à l'institutrice qui m'a amené et une directrice qui donne également des cours. Cette dernière, qui vit à *Corral de Piedra*, me dit avec un fort accent *portuñol* que d'année en année le nombre d'élèves se réduit, et que la natalité quasiment nulle n'augure pas de futur prometteur pour le maintien de l'école. C'est d'ailleurs un paysage social désolant qu'elle me dépeint, en évoquant notamment les nombreux cas de familles dépendant du revenu minimum que l'Etat a alloué en 2005 (Plan de emergencia). L'ecole a moins de 100 ans, les enfants de la région allaient auparavant à l'école de Corral de Piedras. C'est une école volante, installée d'abord à Laureles (Tacuarembó) puis à un endroit dénommé Paso Fialho (également à Tacuarembó), qui s'établit de manière définitive à Pepe Nuñez le 16 mai 1932. En 1997, l'école reçut deux panneaux solaires qui lui permettent d'avoir une installation électrique, et en 1999 une pompe pour utiliser l'eau du puits. Cette eau ne sert pas qu'à l'école puisqu'elle permet au village tout entier d'avoir de l'eau potable.

b) L'église

Avant sa construction en 1952, les habitants de la région se réunissaient pour la prière chez une femme du nom de Benjazmina Cruz de Ramos, et se rendaient à une croix *misionera* qui se trouve encore sur une colline comprise aujourd'hui sur les terres de la famille Gutiérrez. Doña Blanca Saravia de Leal et son mari Nicolás Leal furent à l'origine de l'édification de l'église, sur un terrain donné par la famille Ramos, en collectant des fonds auprès d'autres *estancieros,* propriétaires terriens de la région. On trouve d'ailleurs les noms des donateurs sur les bancs du bâtiment, au demeurant fort simple, constitué d'une grande salle, du clocher et d'une petite pièce servant de sacristie. C'est ici que logent les curés quand ils viennent officier, bien qu'actuellement ils ne restent que très rarement au village. On trouve dans l'église une Vierge au pied de laquelle, on peut lire sur une petite plaque dorée « Pueblo Charrúa ». C'est la seule référence écrite à ce nom que je verrai dans le village.

c) Le dispensaire et le détachement de la police

Seuls autres bâtiments publics de Pepe Nuñez, le dispensaire et le poste de police ne sont pas (malgré ce qu'en disent les textes officiels) ouverts en permanence. L'infirmière habite souvent chez son mari hors du village et quant au policier détaché ici, je n'ai pu le rencontrer qu'une fois, au cours de laquelle il m'a dit avoir pris quelques jours pour visiter des membres de sa famille. Le dispensaire a servi de lieu de réunion à la commission qui avait voté pour rebaptiser le village Pueblo Charrúa, et à plusieurs démarches administratives dont la distribution du revenu minimum pendant un temps. L'infirmière qui y travaille est née au village et m'a livré des informations précieuses sur les méthodes traditionnelles de soins. L'agent de police, lui, est natif de Salto et bien m'en a pris de ne l'avoir rencontré qu'en dernier, contrairement aux conseils d'archéologues qui s'étaient rendus sur place quelques mois auparavant. Se montrant quasiment préoccupé par ma présence, l'homme m'affirma catégoriquement que le village ne s'était jamais appelé Pueblo Charrúa. Tous les autres habitants m'ont dit ne pas avoir de rapports avec lui, ne le considérant pas du village.
Les deux bâtiments sont des constructions simples de deux pièces, aux murs blancs peints à la chaux. Le poste de police se situe à l'une des sorties du village, sur la route qui conduit vers le nord, sans doute pour la surveillance de la contrebande, pratique ô combien courante dans ces régions.

d) Le Cerro Charrúa

Le village s'étale comme on l'a vu, tout autour d'une colline, le cerro chapéu. L'une de ses limites est constituée par un ruisseau appelé tantôt *zanja*, *cañada* ou *arroyo*[195] del Charrúa. Ce nom est associé au *cerro* qui porte le même nom au sommet duquel on trouve des anneaux de pierres entassées, constructions caractéristiques des Indiens Charrúas-Guenoas-Minuanes, comme on le verra plus loin dans ce travail. D'après les habitants du village, des Indiens Charrúas auraient campé sur la colline, ce dont j'ai recueilli plusieurs versions.

> **Nibya S.** : Parce que là sur la colline ont campé les charrúas et c'est pour ça qu'on a dit qu'ils ont traversé depuis Arerunguá et que là ils ont installé un petit village. C'est pour ça Pueblo Charrúa parce qu'ils ont été là.
> (…)
> **Lelia R.** : oui mon père disait qu'ils venaient de ce côté de Tambores de là venaient ces Indiens qui sont restés sur cette colline[196].

L'idée qui revint sans cesse était que les Indiens étaient passés par là, en provenance du sud, à ce que racontaient les parents, voire les grand-parents. Le témoignage de la cuisinière de l'école fut bien plus surprenant. Elle plaçait le séjour des Indiens dans un passé récent, d'après le récit de sa propre grand-mère :

> **DA** : Et ils étaient installés là sur le *cerro* ?
> **Blanca A.** : Oui, sur le cerro, ils y avaient leurs tentes là. Ce n'était pas des tentes qu'on les appelait ? En paille et comme avec des joncs. Elle nous disait toujours ça.
> **DA** : Ce n'étaient pas des *toldos* ?
> **BA** : Voilà, des *toldos*. Des *toldos* mais en paille et…
> **DA** : Comme des *quinchos* ?
> **BA** : Exact, comme avec le *cipó*, elle nous disait qu'ils avaient une forme comme celle des fours à pain n'est-ce pas ? Comme …
> **DA** : Comme un arc ?
> **BA** : Exactement, comme un arc et là ils faisaient tout, avec du cuir de vache avec ça aussi ils le faisaient et ils vivaient là-haut sur la colline et après ils ont commencé à partir, ils sont tous partis et on n'a plus rien su d'eux.

[195] Petits cours d'eau.
[196] « **NS** : Porque ahí en el cerro fue que acamparon los charrúas y por eso fue que dijeron que ellos cruzaron de ahí de arerunguá cruzaron ahí y pusieron un pueblito. Por eso pueblo charrúa no es por eso, que estuvieron ahí. (…) » (Entretien du 6 janvier 2011 à Pepe Nuñez).
« LR : Si mi padre decía que venían de ese lado de Tambores de ahí venían esos indios que quedaron en ese cerro. » (Entretien du 6 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

> **DA** : Ça c'est Doña Juana qui le racontait ?
>
> **BA** : Bien sûr la Juana Ferrón
>
> (…)
>
> **DA** : Et elle se souvenait de ça ou bien qu'on le lui avait dit ?
>
> **BA** : Non elle se souvient parce qu'elle est arrivée à le voir, elle était très jeune quand elle est arrivée. Nous non, déjà à mon époque cela n'existait plus. Nous savions que c'était arrivé parce que les institutrices nous parlaient du *cerro* charrúa et nous sommes allés le voir[197] (…)

Ce récit unique, une fois confronté aux autres, semble bien relever d'une affabulation ou d'une contraction chronologique. On a du mal à imaginer des Charrúas campant sur une colline autour des années 1930. La forme décrite des *toldos* est cependant bien la même que celle décrite dans plusieurs chroniques. Elle fut reproduite sur la couverture d'un ouvrage datant de 1911, à savoir Historia de los Charrúas d'O. Araújo[198] et sur d'autres ouvrages par la suite, dont Aborígenes del Uruguay d'A. Barrios Pintos (1991), qui je le savais, circulait dans le village. Retenons en tous les cas de ces récits le fait qu'ils désignent un passage des indiens et non une présence permanente. Comme on le verra dans la partie suivante, les Indiens Charrúas et Minuanes se sont bien vus progressivement chassés vers le nord au cours du XVIIIº et XIXº siècle. Un descendant de Charrúas qui aurait vécu près de trente ans chez le père de l'infirmière disait être lui-même rescapé du massacre de Salsipuedes :

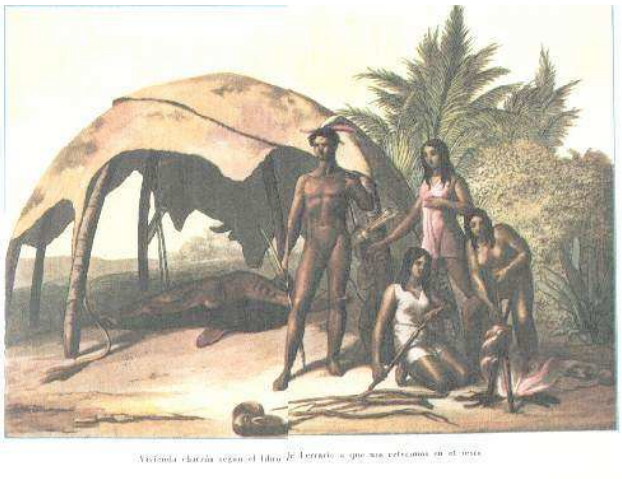
> **M** (infirmière) : Il est venu d'ailleurs, il est venu de là. Il est venu comme, il nous racontait qu'il était de Salsipuedes qu'une famille l'avait recueilli enfant, qu'elle l'avait élevé, qu'il portait ce nom et bon qu'après il avait fait son chemin, il avait

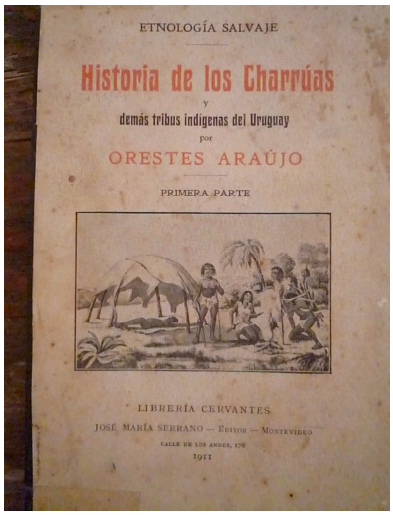
---

[197] « **DA** : Y que estaban instalados ahí en el cerro ?
BA : Si, en el cerro, tenían las carpas de ellos ahí. No era carpa como era que le decían ? que era de paja y como es de junco, el junco ese. Ella siempre nos decía eso.
DA : No eran toldos que hacían ?
BA : Ahi va, toldos. Toldos pero de paja y de …
DA : Como unos quinchos ?
BA : Exacto como el cipó ella nos decía a nosotros que era como una forma de un horno de esos caseros no ? Como …
DA : Como un arco ?
BA : Exactamente, como un arco y ahí ellos hacían todo, con cuero de vaca con eso tambien hacían y vivían ahí arriba en ese cerro y después se empezaron a ir, todos se fueron y no se descubrió más nada de ellos.
DA : Claro, eso lo contaba doña Juana ?
BA : Claro la Juana Ferrón. (…)
DA : Y ella recordaba eso o recuerda que le decían eso ?
BA : No ella recuerda porque ella llegó a ver, ella era muy jovencita cuando llegó. Nosotros no, ya en mi época por ejemplo no existía más eso no. Sabíamos que había sucedido eso porque las maestras nos hablaban del cerro charrúa ahí y fuimos a verlo (…) ». (Entretien du 4 janvier 2011).

[198] ARAUJO, Orestes. Historia de los Charrúas y demás tribus indígenas del Uruguay. Montevide : Lib. Cervantes, 1911. Le dessin l'ayant inspiré semble avoir été une gravure parue dans un numéro de *L'Univers* à Paris en 1840.

décidé de sortir, de venir, restant tantôt dans une maison tantôt dans une autre et que comme il avait aimé l'endroit il y était resté. Il a même été le parrain de l'un de mes frères. Il faisait comme ainsi dire partie de la famille.





Estampe représentant un *toldo charrúa* (Charrúas from Paraguay, Milano, Ferrario, 1827) et couverture de l'ouvrage Historia de los Charrúas d'Orestes Araújo.

Don Narciso Reina, puisque tel était son nom, dit au père G. que le *cerro* représentait quelque chose de spécial pour lui :

> **NG** : Il disait mes parents sont tous là haut, il disait que c'étaient les Charrúas. (…)
> Oui, il disait ça au père de la Mariana [l'infirmière][199]

Au vu de la distance chronologique, il nous semble difficile que ce Don Narciso Reina ait pu être un rescapé du massacre de Salsipuedes de 1831, il serait alors mort à plus de 120 ans. Mais ceci ne signifie pas qu'il n'ait pu être l'un de ces nombreux enfants métis, *gauchos* abandonnés au XIXe siècle. Une autre hypothèse que je propose est que pour certains descendants du massacre, la transmission de la mémoire de l'événement a consisté en un acte de revendication et de lutte face au pouvoir créole qui tentait de l'occulter, comme on le verra par la suite. A travers ces quelques témoignages nous avons pu souligner l'importance du

[199] « **M** : El vino de afuera, el vino de allá. El vino como que, el nos contaba que el era de Salsipuedes que una familia lo había recogido cuando niño, que lo había criado que el tenía ese nombre y bueno que después se fue haciendo camino, decidió salir, venir, venir y cada tanto en una casa tanto en otra y parece que como le gustó estar más ahí, se quedó ahi. Ya te digo era padrino de uno de mis hermanos y eso. Era como alguien más de la familia. (…) » (Entretien du 7 janvier 2011 à Pepe Nuñez).
« **NG** : El decía mis parientes estan ahí todos, el decía que eran los charrúas.(…) Si, el decía eso para el padre de la Mariana. » (Entretien du 8 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

cerro comme lieu de mémoire pour le village, et comme objet d'une histoire transmise générationnellement, à savoir le passage d'Indiens venus du sud et ensuite partis vers le nord, comme le décrit NS :

> **DA** : Et qu'est-il arrivé avec ces Indiens ?
> **NS** : Ils ont campé et sont restés là de passage il sont ensuite partis vers le Brésil je pense puisqu'ils suivaient cette route non ?[200]

Deux des cercles de pierres du Cerro Charrúa.

Pour tous les habitants, la preuve irréfutable du passage des Indiens est la présence de pièces archéologiques mises à jour sur le *cerro*. M'y étant rendu, j'ai pu effectivement y voir de nombreux éclats de taille autour des anneaux de pierre. Ces derniers, au nombre de trois, ont un diamètre de cinq mètres environ, et sont aujourd'hui recouverts de buissons.

> **BC** : Ils trouvaient là beaucoup de pierres faites par les Charrúas y compris des flèches il y avait non ? Et ce doit être de là que vient le fait de l'appeler charrúa non ?
> (…)
> **BA** : J'étais petite mais je me rappelle qu'on a ramené des morceaux de pierre de *boleadora*, nous sommes allés au *cerro* charrúa, la maîtresse a trouvé une pointe de flèche enterrée, après ça je n'en sais pas plus.
> (…)

[200] « **DA** : Y que pasó con esos indios ?
NS : Acamparon y estuvieron ahí de paso se fueron para Brasil se habrán ido porque ya iban llevando ese rumbo no ? » (Entretien du 6 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

> **M** : (…) ils trouvaient avant, beaucoup de pointes de lance, genre comme des pointes en fer, en pierre de cette taille, parce qu'ils faisaient leurs armes eux-mêmes non ?[201]

Le dernier témoignage, formulé par l'infirmière du village nous apporte une information intéressante. On sait que les flèches des Indiens au XIX^{e} siècle étaient pour la plupart faites à partir de pièces de métal retravaillées. Ceci nous donnerait une indication sur la dernière époque de passage des Indiens. Il reste que ces pièces ne sont pas visibles dans le village, la plupart des pierres sont au Musée de Salto, ou dans des collections particulières où il nous faudrait vérifier ces dires.

e) Les cimetières

Sur le chemin de Pepe Nuñez, sur les flancs des collines, on peut voir plusieurs panthéons familiaux. Ces constructions laissaient présager une situation pour moi inédite. En effet, il n'y a pas vraiment de cimetière commun à tous les habitants du village. C'est ce que j'apprendrais auprès de la famille qui m'a accueilli, lorsqu'on évoqua la présence de tombes sur une colline située sur ses terres :

> **NG** : Ils l'ont enterré je ne sais où, parce que ce n'est parce que c'était un cimetière. Ils commençaient à enterrer là dans un de leurs terrains et il y a plusieurs cimetières, sur le [cerro] charrúa il y en a un autre. Et tout était comme ça. Ils enterraient n'importe où avant il n'y avait pas de cimentières.
> **DA** : Les gens enterraient près de leur maison ?
> **NG** : Pas près de leur maison, ils cherchaient un endroit sur une colline et il les y enterraient[202].

---

[201] « **BC** : ahí encontraban muchas piedras hechas por los charrúas hasta flechas había no ? Y por ahí sería el tema de llamarlo charrúa porque allí existió eso no ? (…) » (Entretien du 8 janvier 2011 à Pepe Nuñez).
« **BA** : Yo era pequeña pero yo me acuerdo que trajimos pedazos de piedra de boleadora, fuimos al cerro charrúa, la maestra encontró enterrado la punta de una flecha, pero después no sé más nada de eso no ? (…) ». (Entretien du 4 janvier 2011 à Pepe Nuñez).
« **M** : (…) encontraban antes, se encontraban muchas puntas de lanza, tipo como flechas de hierro, de piedra de formato así, porque ellos se ingeniaban para hacer sus armas no ? » (Entretien du 7 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

[202] « **NG** : Y lo sepultaron no sé donde, porque no es del hecho que aqui era un cementerio. Ellos empezaban a sepultar ahí dentro de un campo de ellos y hay varios cementerios, en el charrúa hay otro. Y todo así. Enterraban en cualquier lado antiguamente no habían cementerios.
DA : La gente enterraba cerca de su casa ?
NG : Cerca de su casa no, buscaban en el cerro algun lugar ahí. Y los enterraban. » (Entretien du 8 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

On compte ainsi plus de cinq cimetières, qui consistent en quelques tombes, pour la plupart à l'abandon. Ils sont tous situés sur les collines environnantes, à plusieurs kilomètres du village. Les habitants actuels m'ont tous dit avoir enterré leurs parents ailleurs, généralement en ville. Sur les tombes, on peut lire des noms de familles aujourd'hui absentes, et des dates qui remontent au début du XXe siècle. L'autre pratique inédite dont j'ai entendu le récit à Pepe Nuñez est celle d'enterrer les morts avec leurs objets, ce qui m'a été rapporté au cours d'un échange avec la famille G. :

> **DA** : Ce que m'a commenté Don Nelson l'autre fois c'est qu'à un moment on enterrait les gens avec leurs objets.
> **NG** : Oui
> **DA** : Jusqu'à quand est-ce que cela s'est fait ?
> **NG** : On te l'a confirmé par là ?
> **DA** : Non, personne ne me l'a dit.
> **Madame G** : Vous savez que dans ce panthéon qui est là-haut, ce qu'il se passe c'est que les gens ont fouillé et emporté des choses. Mais là tu avais des valises posées…
> **Fils G** : Una valise avec du linge…
> **MG** : Avec l'assiette, la tasse, les couverts, le linge, tout.
> **FG** : Du linge de rechange, les couteaux, tout tout.
> **DA** : Mais cela avait été déposé ou les gens venaient le faire ensuite ?
> **MG** : Non, non, quand ils les inhumaient parce qu'ils ne les enterraient pas, ils les mettaient là dans le panthéon.
> (…)
> **DA** : Et qu'est-ce qu'il y avait, des valises devant le panthéon ?
> **MG** : Non, à l'intérieur. Ils mettaient tout dedans.
> **NG** : Il y avait un frein avec des mors aussi tu te rappelles ?
> **MG** : Et une cravache même[203].

[203] « **DA** : Lo que me comentó Don Nelson la otra vez de que en un momento se enterraba a la gente con sus pertenencias,
NG : Si
DA : Eso hasta cuando se hizo ?
NG : Te confirmaron por ahí ?
DA : No, nadie me lo comentó.
MG : Sabe que ahí en ese panteón que hay allí arriba, que pasa que la gente ha revuelto y ha llevado cosas. Pero ahí tu ponías ya con las valijas, …
FG : La valijita con una muda…
MG : Con el plato, con la taza, con los cubiertos, la ropa, todo.
FG : Una muda de ropa, los cuchillos todo todo.
DA : Pero eso había quedado ahí o la gente iba a ponerlo ahí ?
MG : No, no cuando los llevaban a sepultar ahí porque no los enterraban, ahí en el panteón y los ponían ahí. (…)
DA : Y ahí que había, habían valijas delante del panteón ?
MG : No, adentro. Adentro lo ponían todo.

Au cours de mon travail, j'ai pu remarquer que les habitants se repèrent géographiquement autant avec les lieux précédemment décrits qu'à l'aide des collines (cerro charrúa, cerro de la vírgen, cerro bonito, cerro travieso) et des cours d'eau (zanja del charrúa, paso de Pepe Nuñez). L'épicerie, une *croix misionera* et un réservoir d'eau servent également à se repérer mais les indications entre villageois pour situer un lieu se résument le plus souvent à le placer par rapport à la maison d'un tel ou d'un autre.

Les deux lieux qui pour tous symbolisent le mieux le village sont l'église et le cerro charrúa. Ce dernier se trouve pourtant à plusieurs kilomètres des maisons et n'est d'ailleurs visible depuis aucun point du village. Peut-être que l'intérêt porté au lieu par des archéologues et l'aura du terme Charrúa pourrait le justifier. Quant à l'église, dont l'édification est relativement récente, elle semble s'être substituée à la croix qui jusque là trônait sur la même colline comme repère. En dehors de la prière dominicale, les habitants ne connaissent qu'un seul grand rituel qui est la fête de l'école, et qui a lieu une fois par an. La diversité des lieux décrits, et le peu de cérémonies en commun indiquent une communauté assez disloquée, ce que l'on confirmera dans les chapitres suivants. Les origines même du nom Pepe Nuñez, qui se perdent dans une histoire floue et lointaine et des mémoires divergentes, auront d'ailleurs leur rôle à jouer dans la polémique qui a entouré le référendum pour rebaptiser le bourg.

4.2 Conflit autour de mémoires : Pepe Nuñez vs. Pueblo Charrúa

Tout comme les termes « devoir de mémoire », ou « lieu de mémoire » celui de « conflit de mémoire » est devenu courant dans les sciences sociales et même dans la presse en général. Nous pensons que le terme de conflit *autour* de la mémoire est plus approprié (Candau, 2005 : 101). En effet, l'antagonisme entre des représentations n'est jamais absolu et le conflit est rarement frontal. Nous allons voir avec l'opposition entre les partisans de Pueblo Charrúa et Pepe Nuñez que les enjeux ne sont pas forcément explicites au premier abord. Nous allons tout d'abord considérer l'origine du référendum local, pour ensuite en saisir la portée, puis comprendre les mémoires en action et ce que tout ceci nous apprend sur la relation à l'indianité dans le village.

C'est en 2004-2005 que l'idée d'un référendum pour rebaptiser le village surgit, à l'occasion de réunions entre voisins organisées par la préfecture dans le cadre d'un programme national

---

NG : Había un freno con riendas también te acordás ?
MG : Y hasta una fusta y todo. » (Entretien du 8 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

appelé Prodenor[204]. Les partisans du changement de nom présentaient cela comme une récupération du nom originel Pueblo Charrúa. Tel fut le cas de l'infirmière du village, chez qui le vote s'est fait.

> **Mari de Mary, l'Infirmière** : Voilà mais là il est dit comment le village s'appelait, parce qu'on a fait une votation pour choisir, pour en changer le nom…
> **Mary , l'Infirmière** : Pour retourner à notre ancien nom
> **DA** : Qui a promu l'idée de changer le nom du village ?
> **MMI** : C'est dans les commissions entre voisins ici, quelqu'un de la préfecture nous a demandé si nous voulions changer le nom et nous avons dit oui pour en rechanger mais on a gagné par très peu de voix, une différence de 3 ou 4.
> **DA** : C'est Pueblo Charrúa qui l'a emporté ?
> **MMI** : Oui mais cette courte différence a compliqué les choses et rien n'a changé[205].

Cette victoire par quelques voix n'a conduit à aucun changement dans les faits, et malgré la présence des autorités préfectorales compétentes, aucun panneau n'indique Pueblo Charrúa nulle part. Mais arrêtons-nous un instant sur l'origine des noms en lice. Il a existé un José Nuñez, militaire de son état et engagé dans les rangs du Parti National dont il a commandé des troupes lors de la bataille de Tres Arboles en 1897. Mais aucun des habitants du village n'y a fait allusion lors de mon séjour. Le Pepe Nuñez qui aurait valu son nom au village est, selon tous mes informateurs un commerçant qui aurait été mêlé à une histoire de meurtre dont j'ai recueilli plusieurs versions, la première d'entre elles auprès de la famille G. Son établissement se serait trouvé entre le village et la route 31, au niveau du passage d'un ruisseau rebâptisé depuis *paso de Pepe Nuñez* :

> **NG** : Ce que je sais c'est que c'était à l'époque des… des bandits comme ils les appelaient, tu ne re rappelles pas ?
> **DA** : Les *matreros*[206] ?

---

[204] Le PRODENOR fut un projet de développement social rural intégral destiné à plusieurs régions du nord de l'Uruguay. Le projet porta sur trois niveaux : l'amélioration de l'habitat rural, la construction ou l'amélioration d'habitations et de bâtiments productifs et le renforcement des institutions locales.

[205] « **MM** : Ta pero ahí dice como se llamaba el pueblo, porque hicimos una votación pa elegir, para cambiar el nombre..
M : Pa volver a nuestro antiguo nombre.
DA : Quien fue que lo impulsó eso de cambiar el nombre del pueblo ?
MM : Y fue en las comisiones vecinales acá que estaban, uno de la intendencia nos dijo que si queríamos cambiar el nombre y dijimos que si para cambiar de nuevo pero se ganó por muy poquitos votos, por diferencia de 3 o 4 votos.
DA : Que ganó pueblo charrúa ?
MM : Ganó pueblo charrúa pero por esa diferencia de muy poquitos como que se complicó la cosa después, y no ha cambiado nada. » (Entretien du 7 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

> **NG** : Oui, les *matreros*, quelque chose comme ça, des fois ils se regroupaient à 15 ou 20 et ils attaquaient une maison dans la nuit en échangeant des coups de feu avec les propriétaires. Et c'est lors d'un de ces *malones*[207] qu'ils auraient tué le *bolichero*[208].
>
> **Fils G** : Don Pepe
>
> **DA** : Mais cela s'est passé il y a longtemps ?
>
> **NG** : Beaucoup d'années, quand nous sommes venus ici la maison était déjà une *tapera*[209]. En 1938. (…)
>
> **DA** : Mais alors le nom Pepe Nuñez est antérieur à celui de Pueblo Charrúa ?
>
> **NG** : Oui plus ancien oui, bien sûr[210].

Mais l'histoire qui entoure le dit Pepe Nuñez n'est pas la même pour tout le monde. Ainsi, pour l'infirmière du village (entre autres) le commerçant aurait été coupable et non victime de meurtre :

> **M** : Ce qui est arrivé c'est qu'en passant le *paso* là il y a une grande maison, une *estancia* qui était un commerce qui vendait de tout. Alors c'est là que vivait ce Pepe Nuñez, qui a du s'appeler José Nuñez. Il était je crois descendant d'Espagnols et on a tissé toute une histoire. Il avait une fille, et un employé et il paraîtrait que la fille tomba enceinte de l'employé c'est à dire que l'employé a disparu un jour. Après, la fille est partie à Montevideo et n'est plus revenue. Ce monsieur a continué à vivre là et alors on disait : « Allons á Pepe Nuñez, allons à Pepe Nuñez » et après c'est resté comme paso Pepe Nuñez et c'est passé à travers les générations (…)
>
> **DA** : Parce que j'ai entendu les deux versions, l'une dit qu'il a tué et l'autre qu'on l'a tué non ?
>
> **M** : Non, il a tué le garçon, dans une cave que c'était même sec et on voyait des tâches comme graisseuses, il y avait des gens qui disaient que c'était du sang et la

---

[206] Bandits ruraux du XIXe siècle.
[207] Attaques d'estancias souvent attribuées aux indiens.
[208] Patron du *boliche*, le bar, par extension l'établissement.
[209] Maison abandonnée.
[210] « **NG** : De lo que yo estoy enterado en el tiempo de los…de los asaltantes como le llamaban, no te acordás ?
DA : Matreros ?
NG : Si, matreros cosas así, entonces a veces se juntaban 15 o 20 y asaltaban una casa en la noche y se tiroteaban con los dueños de casa. Y en un malón de esos fue que habían matado al bolichero.
FG : A don Pepe.
DA : Pero eso fue hace muchísimo tiempo ?
NG : Muchos años, cuando nosotros vinimos acá ya era tapera ahí. En el año 38. Ya era tapera.
DA : O sea que el nombre Pepe Nuñez es más antiguo que el nombre Pueblo Charrúa ?
NG : Ah si, más antiguo si, como no. » (Entretien du 8 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

> fille a disparu du jour au lendemain. On voyait des tâches graisseuses comme de l'huile ou quelque chose comme ça[211].

La version de l'histoire de Pepe Nuñez a sans doute du influencer le vote. Il nous faut signaler que des vingt personnes interviewées, aucune n'a déclaré avoir voté pour le maintien du nom. Celles qui n'ont pas explicitement affirmé avoir voté pour « Pueblo Charrúa » ont essayé de détourner la conversation, mais n'ont à aucun moment justifié avoir voté pour le maintien du nom actuel. L'allusion aux Charrúas, à travers celle du *cerro,* semble pour plusieurs bien plus sympathique, comme cela fut le cas pour l'épicière :

> **DA** : Et vous, vous en pensez quoi ?
> **LR** : Qu'ils le changent. Et oui parce que je ne sais pas si Pepe Nuñez a été tué ou si c'est lui qui a été tué mais ce que je dis c'est que c'est plus joli d'avoir le nom des Charrúas et non (…)
> **DA** : Nous étions en train de parler du nom du village, si on le changeait ou pas …
> **LR** : Oui pour moi oui, je serais ravie qu'il ait à nouveau ce nom si joli pour nos descendants parce qu'il vaut mieux avoir un nom propre des charrúas et pas celui d'un assassin ou de quoi qu'il fut, d'une histoire si laide[212].

Face au silence des opposants au changement, il me fallait déceler dans les informations que je pouvais recueillir les raisons d'une telle résistance. Il y a bien, tout d'abord, des différences d'ordre spatial et historique entre les habitants. Ainsi, le nom « Pueblo Charrúa » n'était pas postérieur à celui de Pepe Nuñez, comme l'affirma Mr. G. pour tout le monde. D'autres voisins, également âgés de plus de soixante ans, et ayant résidé depuis leur enfance au village se montrèrent très insistants sur la thèse inverse :

---

[211] « **M** : Sucedió que por allí cruzando el paso hay una casa grande, una estancia que allí era un comercio de ramos generales. Entonces allí vivía este, Pepe Nuñez que supuestamente se llamaría José Nuñez. Este, creo que era descendiente de españoles y se tejió toda una historia, tenía una hija, tenía un empleado y parece que la hija estaba embarazada del empleado o sea que desapareció el empleado un día, después la hija se fue para Montevideo y no volvió más. Ese señor siguió viviendo entonces se decía : « Vamos a Pepe Nuñez, vamos a pepe nuñez », y después quedó el paso pepe nuñez y después como que a través de las generaciones fue pasando a pepe nuñez, (…)
DA : Porque yo escuché las dos versiones, una dice que el mató y la otra dice que lo mataron a el no ?
M : No, el mató al muchacho, en un sótano que inclusive estaba seco y se veían manchas como grasosas, que había gente que decía que era sangre y la hija de un día al otro se desapareció. Se veían manchas grasosas como de aceite cosas así. » (Entretien du 7 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

[212] « **DA** : Usted que piensa ?
LR : Si que lo cambien. Y si porque no sé si el Pepe Nuñez fue el que habían matado o fue el asesinado pero el tema es que digo que es más lindo que tuviera el nombre propio de los charrúas y no…(…)
DA : Estabamos con el tema del nombre del pueblo, si le cambiábamos el nombre o no…
LR : Si para mi si me encantaría que volviera a tener ese nombre tan lindo por nuestros descendientes porque mejor tener nombre propio de los charruas y no tener de un asesino o de lo que sea, una historia tan fea. » (Entretien du 6 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

DA : Et avant ici c'était pueblo charrúa ?

Domingo P : Bien sûr c'était pueblo charrúa et après est apparu ce..

Galdina P : c'est sûr, cela a toujours été le pueblo charrúa pour mes pères et mes grand-parents cela l'a toujours été[213].

Vue depuis le Cerro Chapeú (en bas, la maison de Galdina) et depuis l'église sur la maison de la famille G.

Les noms des villages dans la région ne suivent pas de règle particulière de nomenclature, ils sont donnés par les habitants et varient de ce fait avec facilité. C'est ce que m'expliqua Lelia R, lorsque je lui montrai mon étonnement face à la diversité de noms qu'avait pu avoir le village :

LR : Par exemple s'il y avait un tas de Rodríguez ici, et on l'appelait le village des Rodríguez, qu'est-ce que j'en sais ? S'il y avait une rue en travers on allait l'appeler le village de la rue en travers, je pense que c'était comme ça. Pour n'importe quelle bêtise ou n'importe quel fait on mettait le nom. Ici très près il y a un village au milieu du *cerro travieso* qui marque la limite entre Tacuarembó et ici, et on l'appelle tantôt village des Rosa parce qu'il y a beaucoup de Rosa tantôt le village d'en haut parce qu'il est un peu à part, et c'est comme notre village on dirait[214].

Nous reviendrons plus loin sur les autres noms que le village reçut au cours du temps. Pour ce qui est du débat qui nous intéresse ici, le document le plus ancien citant le nom du village

[213] « **DA** : Y antes acá era pueblo charrúa ?
DP : Claro era pueblo charrúa después cuando apareció este…
GP : Seguro, siempre fue el pueblo charrúa, para mis padres y para mis abuelos siempre fue. » (Entretien du 5 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

[214] « **LR** : Por ejemplo que hubiera un montón de Rodríguez acá y le decían el pueblo de los Rodríguez, yo que sé ? que si había una calle atravesada se les ocurría el pueblo de la calle atravezada para mí que era así. Por cualquier pavada o cualquier hecho le ponían el nombre. Ahí arriba cerquita hay un pueblito que está en el medio del cerro travieso que tiene limite entre Tacuarembó y acá, y ahí tanto le dicen el pueblo de los Rosa porque hay muchos Rosa tanto le dicen el pueblo de arriba porque está medio aparte, y así como nuestro pueblo se ve. » (Entretien du 6 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

l'appelle bien Pepe Nuñez et il s'agit de l'acte de fondation de l'école qui date du 16 mai 1932. D'un autre côté, l'infirmière m'a dit que dans l'acte de mariage de ses parents (autour de 1950, que je n'ai pas pu voir moi-même) le lieu cité est « Pueblo Charrúa ». La polémique présentait un jeu d'inversions intéressants et commun à toute situation qui oppose la tradition à la modernité ou la conservation au progrès. En effet, pour l'épicière par exemple, le changement de nom était un « retour à la tradition », ce qu'elle voyait comme la cause du choix des plus anciens :

> **DA** : Et les gens les plus âgés qu'en pensèrent-ils ?
> **LR** : Ils ont tous voté pour le pueblo charrúa
> **DA** : Tous pour le changement ?
> **LR** : Bien sûr. Ils ne savaient même pas pourquoi on l'avait changé. C'est comme ça[215].

Lorsque j'ai insisté sur mon incompréhension face au double patronyme du lieu, certains habitants ont esquissé une théorie qui permettait de résoudre la contradiction, du moins pour sa dimension géographique. C'est ainsi que Guillermo F, l'un des plus anciens habitants du village, et dont la réponse semble bien indiquer avoir voté en faveur du maintien du nom Pepe Nuñez, me décrivit les deux noms comme coexistants :

> **DA** : On m'a dit qu'on voulait changer le nom du village, qu'on voulait l'appeler pueblo charrúa, qu'en pensez-vous ?
> **Guillermo F.** : Ah oui, j'ai entendu parler de ça l'autre fois. J'étais à, pour moi ils peuvent lui mettre le nom qu'ils veulent ce sera toujours…
> **DA** : Pepe Nuñez ?
> **GF** : (rires) la même chose tu vois ? Que cela soit Pepe Nuñez ou Pueblo Charrúa… nous sommes au milieu entre Pepe Nuez et le Cerro Charrúa et Pepe nuñez parce que le dit Pepe Nuñez est encore plus loin que le Cerro Charrúa[216].

---

[215] « **DA** : Y la gente mayor que opinaba ?
LR : Esa votó toda para el pueblo charrúa
DA : Toda a favor del cambio ?
LR : Claro. Si no sabían ni porque lo habían cambiado así. Es así. » (Entretien du 6 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

[216] « **DA** : Me dijeron que le querían cambiar el nombre al pueblo que le querían poner pueblo charrúa usted supo de eso ?
GF : Ah si yo oí hablar de eso la vez pasada. Estaba en un, por mí si quieren poner el nombre que quieran pa mi va a ser siempre …
DA : Pepe nuñez ?
GF (rires) : de lo mismo nomás viste ? Que ser pepe nuñez o pueblo charrúa.. nosotros estamos en el medio entre pepe nuñez y el cerro charrúa y pepe nuñez porque el tal pepe nuñez queda más lejos que el cerro charrúa. » (Entretien du 9 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

Pourtant, la situation géographique des témoins ne correspondait pas à leur choix. Au poste de police, situé juste en face de la maison de Guillermo F., on me dit bien que jamais on n'avait appelé le village Pueblo Charrúa. Ces deux maisons sont pourtant bien les plus proches de la *zanja del charrúa* et même du *cerro* du même nom. Que dire de l'infirmière et de l'épicière, qui toutes deux vivent de l'autre côté du village et qui affirmaient clairement leur adhésion à la cause du nom Pueblo Charrúa ? Le clivage ne correspondait donc pas à une division entre jeunes et anciens, ni habitants plus proches du *paso Pepe Nuñez* ou de la *zanja del charrúa*. Les raisons pour lesquelles certains ont voté pour le maintien du nom m'ont été données par les partisans du changement. Même si cela reste de l'ordre de l'interprétation, c'est (comme souvent dans ce travail) dans le discours visible qu'il me faudrait chercher ce qui ne l'était pas. Ainsi, lorsque j'interrogeai l'épicière sur les raisons qui selon elle avaient conduit à ne pas accepter le changement, celle-ci me dit :

> **DA** : Et il y eut des gens contre non ?
> **LR** : Ah oui, parce qu'on entendait souvent dire « moi je n'aime pas être Charrúa », on me disait : « moi je n'aime pas être Charrúa[217] ».

Voilà qui nous renseignait sur la gêne pour certains d'une association entre le nom du village et les origines indiennes des habitants. Lorsque je commençai à aborder la question des origines indiennes, plusieurs habitants me mirent en garde sur le fait que cela pouvait être vexant pour certains. Voilà pourquoi les travaux de Finozzi et Motta avaient débouché sur ce qu'ils appelèrent un « silence solitaire » une vingtaine d'années avant mon séjour.

> **DA** : Et une descendance indienne Charrúa, de ces Charrúas qui seraient passés par ici il en reste ?
> **NS** : Descendante de Charrúa, madame Mary.
> **Milcia C.** : Trueba.
> **NS** : Le « chón », le F. là que je t'ai dit.
> **MC**: Bien sûr ce sont des gens auxquels tu ne peux pas le dire parce qu'ils se vexent.
> **NS** : Voilà une Charrúa
> **MC**: Tu ne peux pas le dire, elle se vexe si tu dis que c'est une Charrúa, ne serait-ce qu'Anita[218]…

[217] « **DA** : Y hubo gente en contra no ?
LR : Ah si, porque se sentía muchas veces se decía « a mi no me gusta ser charrua », a mi me decían : « a mi no me gusta ser charrúa ». (Entretien du 6 janvier 2011 à Pepe Nuñez).
[218] « **DA** : Y ascendencia indígena charrúa de esos charrúas que habrían pasado por aquí quedó ?

Un autre clivage semble s'être superposé au débat, cette fois d'ordre politique et bien ancré dans le présent. C'est ce qui a, selon l'infirmière, conduit certains à voter contre le changement de nom :

> **M** : (…) comme il y avait beaucoup de mouvement politique certains ont commencé à dire l'un parce qu'il était *blanco*, l'autre parce qu'il était *colorado,*l'autre supposé *frentista* qui devaient être les moins nombreux mais comme cela s'est passé dans le mouvement des élections alors les gens se divisent beaucoup et au lieu de penser correctement à l'histoire de ce village ou comment dire, notre identité qui était réellement le sujet de nous appeler pueblo charrúa ou pas, non, ils disaient ah tu votes parce que tu n'es pas d'accord avec la politique d'un tel ou de l'autre. Alors je suis sûre qu'il y a des gens qui ont voté non et aujourd'hui disent à haute voix que oui, qu'ils veulent que cela soit pueblo charrúa[219].

La superposition entre les divisions politiques actuelles et l'acceptation ou le refus d'assumer une ascendance indienne révèle une relation que l'on a déjà mise en évidence. Salto est en effet un véritable bastion *colorado*, parti fondé par le Général Rivera, qui a organisé et mené le massacre de Salsipuedes. C'est avec un certain emportement que l'infirmière du village devait manifester son indignation face à ceux qui cachaient leur ascendance et ne l'avaient pas assumé au moment du vote :

> **M** : (…) comme que les gens ne sentent pas, je ne sais pas comment te l'expliquer, comme s'ils avaient honte, comme si être Indien était une offense, comme des fois nous parlons avec des tas de gens et disons que ce n'est pas la couleur qui, tu dois te sentir fier s'ils ont été tes ancêtres parce que les Indiens ont été des gens qui ont lutté pour vivre, ils furent les premiers habitants de notre territoire, qu'on les ait maltraités, qu'on les ait expulsés, qu'on les ait exterminés, comme des fois on en

---

NS : Descendiente de charrúa la doña Mary
MC: trueba
NS : el chon, el falleti ese que te dije
MC: claro son gente que vos no le podés decir porque se ofende.
NS : Ay era una charrúa
MC : No le podes decir, se ofende si le decis que sos charrua, Anita nomás… » (Entretien du 6 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

[219] « **M** : (…) como había mucho movimiento político unos empezaron a decir uno porque era blanco el otro porque era colorado el otro porque supuestamente era frentista que serían los menos pero como que fue en el movimiento de las elecciones entonces la gente se divide mucho y en vez de pensar que estaban buscando lo correcto que es la historia de este pueblo o la como decir, nuestra identidad que era realmente si nos llamabamos pueblo charrúa o no, no, decían ah no porque votás es porque estás de acuerdo con la política de fulano, porque es política del otro, porque es politica del otro. Entonces estoy segura que hay gente que voto que no y hoy a voz cantante dicen si, voto que quiero que sea pueblo charrúa. » (Entretien du 7 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

> parle avec d'autres, moi je dis que Fructuoso Rivera fut le plus grand assassin du monde (…) Un héros de notre pays s'il était si ami avec les Indiens pourquoi lui fallait-il les exterminer ? Pourquoi ne les a-t-il pas laissés partir vers le Brésil ? Pourquoi les a-t-il rassemblés dans un enclos et tué comme des bêtes[220] ?

Le silence des manuels d'histoire sur le massacre de Salsipuedes n'avait pas empêché les habitants de Pepe Nuñez d'en entendre parler. Ainsi, le père de l'infirmière l'avait appris par l'un de ses instituteurs à Tacuarembó, qui en avait parlé en dehors des cours. Sa fille, par son père mais aussi Don Narciso Reina que l'on a déjà évoqué. Le récit de Roberto C. fut intéressant pour nous, car ignorant la généalogie de Mariano García (frère de Bernardino et habitant du village), celui-ci m'a rapporté comment il avait eu connaissance de l'histoire du massacre censuré dans les manuels scolaires :

> **DA** : Mais ici on n'en parlait pas ?
> **Betty C.** : Non, non, si tu parlais d'Indien ils pouvaient se vexer.
> **Roberto C.** : Ils se vexaient oui. Don Mariano n'aime pas ça et son frére adore (rires).
> **DA** : D'après ce que j'ai vu par ici avant, c'est à dire il y a 50 ans plus ou moins on ne disait rien sur le sujet non ?
> **RC** : Ici venait un homme, vendeur Galbán de son nom, son père me racontait des histoires de ces tribus qui se trouvaient du côté de Paso de los Toros vers ici, je ne sais pas où c'était, qu'il y avait eu une bataille terrible avec les indiens (…) Pah, que dire, je sais que ça a été la grosse bataille non ? Ils ont tué parce qu'ils voulaient en finir avec le peu qu'il restait et d'autres se sont enfuis. Mais il en est resté un, qu'il nommait toujours, Sepé, Sepé qu'il s'appelait.
> **DA** : Ce serait l'arrière-grand-père de…
> **RC** : De Galbán ?
> **DA** : De Mariano
> **RC** : De Mariano oui, Mariano après est venu plus par ici. Bien sûr ! C'est de là qu'il est venu alors[221].

---

[220] « **M** : (…) como que la gente se siente, no sé como explicarte, como que se averguenza, como que ser indio es ofensivo, como a veces hablamos con cantidad de personas que no es el color que, tenés que sentirte orgulloso si son tus antepasados porque los indios fueron gente que luchó para vivir, fueron los primeros habitantes de nuestro territorio, que los maltrataran, que los desalojaran, que hicieran el exterminio, como a veces discutimos con varios yo digo Fructuoso Rivera fue el mayor asesino de todo el mundo (…) Un héroe de nuestro país si era tan amigo con los indios porque tenía que exterminarlos ? porque no los dejó que se fueran para Brasil ? Porque los reunió en un corralón y los mató como animales ? ». (Entretien du 7 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

[221] « **DA** : Pero acá no se decía ?
BC : No, no, si hablabas de indio capaz que se ofendían.
RC : Ah se ofendían si. Don Mariano no le gusta y al hermano le encanta (rires)
DA : Por lo que ví acá anteriormente o sea hace 50 años más o menos no se hablaba nada de ese tema no ?

La censure a pour l'historien la qualité de permettre de mieux cerner les transmissions orales. Malgré le silence sur Salsipuedes dans les livres pendant plus de cinquante ans, le récit du massacre s'était transmis. Or c'est peut-être là l'un des derniers héritages de ces Charrúas que de revendiquer et de maintenir vivant le souvenir du carnage qu'ils avaient subi et qui les avait quasiment décimés. Comme on a pu le voir, le clivage auquel renvoie le référendum sur le nom du village est bien lié à la relation à l'indianité pour ses habitants. Mais dans quelle mesure ce village avait-il une composante indienne, au-delà du lieu emblématique que constituait le *cerro charrúa* ? Ce monsieur F. que tous les habitants me désignèrent comme un descendant qui cachait ses origines, résuma peut-être sans le savoir toute une problématique du métissage lorsque je lui demandai son opinion sur le changement de nom du village :

> **DA** : Oui, et on disait alors, ici on m'a raconté que de nombreuses fois il y a des gens qui cachent, qui ne veulent pas que l'on sache qu'ils ont des origines charrúas…
> **GF** : Ah oui il y a des gens oui, mais moi je considère que si cela devait être charrúa et bien d'accord, si c'est un *chrétien* comme n'importe quel autre[222].

4.3 La question des origines indiennes : le silence de Mariano, la honte d'Itatí.

Au cours des conversations avec la famille qui m'a accueilli au village, la question des origines indiennes m'avait été indiquée comme un sujet tabou. J'avais bien compris qu'il ne me fallait surtout pas apparaître comme un « chasseur d'indiens », rôle dans lequel je me sentais d'ailleurs bien ridicule, à mi-chemin entre le chercheur de trésors et le crypto-zoologue. Tout comme pour le vote qui concernait le nom du village, le tabou ne concernait

---

RC : Aquí venia un hombre, vendedor Galban de apellido, el padre de el me hacía historias de esas tribus que había ahí pa ese lado de Paso de los Toros para acá, no se donde era, que hubo una batalla machaza ahí con los indios.(…) Pah, yo no sé, sé que fue la tal matanza no ? Mataron porque querían terminar con los pocos que había y otros clavaron la espalda. Pero quedo uno, quedó uno que el nombraba siempre Sepé, Sepé se llamaba.
DA : Sería el bisabuelo de …
BC : Galbán ?
DA : De Mariano
RC : De Mariano si, Mariano después se vino más para acá. Como no ! es de ahí que vino entonces. » (Entretien du 8 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

[222] « **DA** : Si, y se decía entonces, aquí se me ha contado que muchas veces hay gente que esconde que no quiere que se sepa que tiene orígen charrúa…
GF : Ah si hay gente que si, pero yo considero que si fuera charrúa bueno ta, si es un cristiano igual que cualquier otro. » (Entretien du 9 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

que les autres. D'ailleurs selon cette famille, les Charrúas étaient autrefois encore nombreux dans la bourgade :

> **Nelson G.** : Ils sont progressivement décédés, 15 ou 20 années auparavant il y avait beaucoup de Charrúas. (…)
> **DA** : Mais ils se disaient charrúas ?
> **NG** : Non, on ne parlait plus du Charrúa, comme s'ils ne l'étaient plus, on ne parlait pas de ça ici, qu'on avait une origine charrúa.
> **Madame G**. : C'est pour cela même que quand sont venus ceux du livre que je vous dis, c'était comme une offense de demander ici, ils se fâchaient si on leur demandait s'ils étaient descendants[223] (…)

Mais qu'était un Charrúa pour mes informateurs ? C'est encore une fois le physique qui déterminait l'attribut ethnique. Ainsi, lorsque le père G. me parle d'un village où tous étaient charrúas autrefois, situé sur la route du *cerro travieso*, il répond très clairement à ma question :

> **DA** : Et comment savez-vous qu'ils étaient Charrúas ?
> **PG** : Parce que physiquement cela se voyait qu'ils étaient Charrúas[224].

Le silence sur l'ascendance charrúa est toujours renvoyé à d'autres. Dans la même famille G. la présence d'une tâche de couleur bleue au niveau du sacrum d'une nièce (fille d'un fils G.) a révélé selon eux (en se basant sur les affirmations d'une infirmière de Tacuarembó) une ascendance indienne. Cette origine étant attribuée à la lignée de la mère, et non des G. eux-mêmes, le commentaire du père de l'enfant fut d'ailleurs révélateur d'un jugement de valeur à caractère discriminatif :

> **Madame G** : Ah, de ce côté alors, parce que Sandra m'a dit que de par la mère de Chumbí, sa grand-mère du côté de son père était Charrúa. Voilà, ça vient de là.
> **Fils G.** : Je m'en souviens, j'ai pu voir une fois cette vieille, elle était affreuse[225].

---

[223] « **NG** : Si han ido falleciendo 15 o 20 años atrás habían muchos charrúas. (…)
DA : Pero se decían charrúas ?
NG : No, no se hablaba más del charrua, como que no fueran charrúas, eso no se hablaba acá. Que tenían procedencia charrúa.
MG : Por eso mismo cuando vinieron esos que hicieron el librito ese que le digo no ? Eso era como una ofensa acá preguntar, se enojaban si les preguntaban que eran descendientes (…) » (Entretien du 8 janvier 2011 à Pepe Nuñez).
[224] « **DA** : Y como sabe que eran charrúas ellos ?
NG : Porque físicamente se veía que eran charrúas. » (Entretien du 8 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

Domingo P. un autre habitant, me dit que l'indien était reconnaissable à son absence de barbe et à ses cheveux :

> **Domingo P.** : Parce que tout chrétien, celui-là brun que vous voyez, ce cheveu dur, qui n'a pas de barbe, le grand-père que vous avez vu qui n'a pas de barbe ici vous avez vu ? Ca c'est tout Indien, l'Indien n'a pas de barbe. Il peut juste avoir une petite chose comme ça.
> **DA** : Indien charrúa toujours ?
> **DP** : Sûr, celui qui a le cheveu vous avez vu ? Dur comme ça vu ? Noir et fort vu[226] ?

Un autre témoignage nous montre ce qui est certainement un lointain héritage des descriptions des Patagons, ces « êtres aux grands pieds » décrits par Magellan en 1520 et rapportés par Pigafetta (De Castro, 2007) :

> **BC** : Moi je dis une chose, le Charrúa on dit qu'il a le pied, que le talon fait qu'on peut savoir s'il est de la race charrúa non ?
> **DA** : Le talon ?
> **BC** : Oui, oui, le talon.
> **DA** : Mais comment il est ce talon ?
> **BC** : Plus grand, extraordinaire
> **DA** : Ah, je ne savais pas, où l'avez-vous appris ?
> **BC** : Je ne sais pas des fois on est là et des fois les gens disent : « Ah celui-là doit être Charrúa, regarde les talons qu'il a[227] ».

---

[225] « **MG** : Ah por ese lado porque me dijo Sandra que por la madre de Chumbú, la abuela de ella, por parte de padre era charrúa. Ahi está por ese lado.
FG : Yo me acuerdo, yo la alcancé a ver una vuelta la vieja, era espantosa. » (Entretien du 8 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

[226] « **DP** : Porque todo ese cristiano, ese morocho que usted ve, ese pelo duro, que no tiene barba, esa barba, el abuelo usted vió que tenia la barbita aqui vio ? Eso es todo de indio si el indio no tiene barba. Solo puede ser que tenga una así bobadita aquí nomás.
DA : Indio charrúa siempre ?
DP : Seguro, ese que tiene el pelo vió ? Duro así vio, negro fuerte vio ? » (Entretien du 5 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

[227] « **BC** : Yo digo una cosa el charrúa dice que tiene el pie el talón que uno le saca que es de la raza del charrua es cierto eso ?
DA : Del talón ?
BC : Si si, del talón
DA : Pero como es el talón ?
BC : Más grande, sobresaliente
DA : Ah no sabía eso, donde se enteró ?
BC : No a veces uno está ahí y a veces dicen ah ese tiene que ser charrúa mira el talón que tiene. » (Entretien du 8 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

C'est la petite taille de l'un de ses oncles, frère de son père, qui pour l'épicière du village, indique son ascendance indienne de par son père :

> **LR** : Oui, parce que je demandais toujours pour un de mes oncles qui était petit avec le visage pas très formé, un peu court sur pattes et alors un jour il a commencé à nous raconter qu'il avait une descendance, il était de là-bas du charrúa et voilà quelque chose comme ça. Et il était bien…
> **DA** : Bien Indien ?
> **LR** : Oui, bien ressemblant oui[228].

Dans le cas de la famille G. c'est la lecture d'un ouvrage ethno-historique qui venait justifier leurs dires, celle d'un ouvrage d'A. Barrios Pintos : Los Aborígenes del Uruguay (1991). On aurait tort de ne pas voir la trace du travail des historiens et autres ethnographes dans l'importance accordée au physique. Ainsi, l'un des membres de l'équipe d'archéologues qui s'était rendue quelques mois avant moi dans la région avait dit à l'épicière voir sur son visage son ascendance indienne :

> **LR** : Non. Justement ils me demandaient si j'avais une ascendance parce qu'ils ont vu je ne sais quoi sur mon visage.
> **DA** : Ils vous ont dit ça ?
> **LR** : Oui, Mario [prénom du directeur de recherches]. Et j'ai essayé d'en savoir plus, mais ils n'avaient pas du tout envie de parler de ce qu'ils étaient venus faire, ils ont regardé une pierre là en face et ont pris des photos de pierres que j'ai et voilà, et ils m'ont laissé un téléphone pour me communiquer avec lui si j'avais besoin d'eux. C'était plus pour chercher ce livre, un livre qu'il y a des Charrúas ici à Salto. Et c'est sur internet parce qu'il a dit que si on voulait savoir du livre qu'on le cherche sur internet[229].

---

[228] « **LR** : Si, porque yo siempre preguntaba por un tío moi que era petisito con la cara no muy formada que era retacón y eso y entonces el un día empezó a contarnos que tenía descendencia de el era de allá del charrúa y eso que era algo así. Y era bien..
DA : bien indio ?
LR : Si, bien parecido si. » (Entretien du 6 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

[229] « **LR** : No. Ellos justamente me preguntaban si yo tenía ascendencia porque vieron no sé que algo en mi cara.
DA : Ellos le dijeron eso ?
LR : Si, Mario. Y yo traté de averiguarlos pero no tenían ningun poquito de ganas de hablar de lo que estaban haciendo, miraron una piedra ahí enfrente sacaron unas fotos de las piedras que yo tengo ahí porque tengo unas piedras charrúas ahí, y ta, y me dejaron un telefono para comunicarme con el por si precisaba alguna cosa no se. Mas bien era para buscar ese libro un libro que hay de los charruas acá en Salto. Y es está en internet porque dijo que si quisieramos saber del mismo libro que lo buscaramos en internet. » (Entretien du 6 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

Les souvenirs des villageois s'attribuant une ascendance indienne ne rapportèrent en aucun cas des mœurs ou même une revendication indienne, mais seulement le fait d'être des descendants. Le témoignage de l'infirmière et de son mari, révèle une notion de distance ethnique, dans laquelle certains seraient plus ou moins « descendants directs ».

> **DA** : Vous m'avez dit il y a un moment que vous saviez que vous aviez une ascendance charrúa, comment l'avez-vous appris ?
> **M** : On l'a appris avec le temps. Cela commençait par les traits, par tout ça, alors mon grand-père José avait tous les traits. Tous non, il était comme ça brun, mais il avait tout, sa forme physique non ?
> **Mari M** : Oui, mais ils n'étaient pas directs non ? Ils étaient lointains.
> **M** : Je ne dis pas lointains par là, je ne sais pas parce que c'est comme s'ils venaient de là mais on suppose qu'ils étaient de desdendance indienne.
> **Mari M** : Parce qu'il y en a qui sont directs, celui qui travaille là…
> **M** : Oui, celui-là est neveu du cacique Sepé.
> **Mari M** : Mais il ne veut pas le dire, le vieux qui travaille chez Packer.
> **DA** : Ah oui, Don Mariano ?
> **M** : Ah celui-là pour parler avec lui il faudra que tu ailles seul chez lui.
> **Mari M** : Celui-là est un descendant direct
> **M** : Direct
> **Mari M.** : Parce qu'il y en a un, son frère il défile à Tacuarembó[230].

J'avais entendu parler de Don Mariano avant même d'arriver au village. Il s'agissait de l'un des frères de Bernardino García, dont on a parlé au début de cette partie. Mais contrairement à ce dernier, Mariano ne tenait absolument pas à parler du sujet, ce que me confirmèrent tous ceux que je rencontrai, dont le fils G., la famille C. et Domingo P. :

---

[230] « **DA** : Y me ha dicho hace un rato que sabía que tenía ascendencia charrúa como se enteró ?
M : Y nos fuimos enterando por el tiempo. Empezaba por los rasgos, por todo eso, entonces mi abuelo, mi abuelo José tenía todos los rasgos. Todo no, era porque fuera así morocho pero tenía todo, su forma física no ?
MM : si pero no eran directos no ? eran lejos.
M : No digo lejos por ahí, no sabía porque como venían de por ahí pero se supone que ellos son de descendencia indígena.
MM : Porque hay algunos que son directos, el que trabaja ahí..
M : si, es sobrino del cacique Sepé
MM : Pero no quiere decir el viejo que trabaja en lo de Packer
DA : ah si, Don Mariano ?
M : ah si para conversar, tenés que ir solo para lo de Don Mariano.
MM : Ese es descendiente directo
M : directo
MM : Porque hay uno, el hermano de el siempre desfila en Tacuarembó. » (Entretien du 7 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

> **Fils G.** : Parce qu'il venait toujours jouer au *truco* ici à l'épicerie et des fois on lui demandait, je me rappelle qu'une fois je lui ai demandé :
> - Un de vos fréres, Don Mariano, un qui défile des fois lors de la *Patria Gaucha* –dis-je- un qui s'habille en indien ?
> - Lequel ? Ah, je ne sais pas – me dit-il. Je me souviens d'une institutrice là Nilda, qui un jour était allée parler avec lui à l'épicerie et ne put rien en tirer. Il ne savait rien[231].
>
> **HC** : Non, il n'aime pas que'on lui dise qu'il a des origines charrúas.
> **SC** : Ni même qu'on lui dise cela de son frère[232]…
>
> **DP** : (…) A Mariano on a voulu lui demander ici à l'épicerie et il a laissé les choses qu'il avait acheté et comme vexé il est parti[233].

Don Mariano ne se trouvait pas au village lors de mon premier séjour et très malade lors de mon deuxième, je renonçai à le rencontrer tout en imaginant à travers les entretiens que j'avais eu avec les autres membres de sa famille (Bernardino et Cristobal) ce qu'il aurait eu à me dire et surtout à taire, concernant ses origines. De plus, il n'était pas originaire du village, il y était venu pour travailler une trentaine d'années auparavant chez une famille allemande (les Packer) et était resté là depuis. En tant que frère de Bernardino, il était cependant désigné comme le plus direct des descendants, son frère étant considéré par certains comme l'un des derniers Charrúas, sinon le dernier. Ainsi, alors que nous parlions des charrúas qui avaient séjourné sur le *cerro*, la cuisinière de l'école l'a clairement désigné comme un charrúa à part entière :

> **DA** : Et où sont-ils partis ?
> **BA** : Ça c'est ce que je n'ai pas pu savoir, où ils sont partis. Par exemple à Tacuarembó il y en a un n'est-ce pas[234] ?

---

[231] « **FG** : Porque este [le frère de Bernardino, Don Mariano] venía a jugar siempre al truco acá al almacén y a veces le preguntabamos, me acuerdo que un a vez le pregunté : « un hermano suyo, don Mariano, uno que a veces desfila en la patria gaucha-digo yo- uno que se viste de indígena ? »
- « Cual ? Ah, no sé » me dijo.
Me acuerdo la maestra aquella de Nilda, me acuerdo que un día fua a hablar con el en el almacén ahí y no pudo sacar nada. Nada sabía. » (Entretien du 8 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

[232] « **HC** : No, no le gusta que le digan que el es de procedencia charrúa
SC : No le gusta ni que le digan del hermano ese que tiene… » (Entretien du 9 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

[233] « **DP** : (…) No si a este Mariano le quisieron preguntar aquí en el boliche y dejó las cosas que compró y medio se ofendió y se fue. » (Entretien du 5 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

[234] « **DA** : Y donde se habrán ido ellos ?

A l´école, où l'institutrice avait préparé ma venue en mettant en place une activité sur les Indiens, une affiche retint toute mon attention. On pouvait lire sur celle-ci : « Don Mariano ne veut pas parler de son ascendance charrúa ». Au cours de l'activité que je suivis avec intérêt les enfants formulèrent cinq hypothèses :

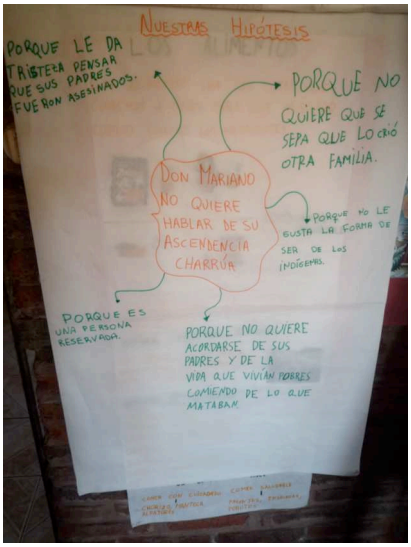
1 – Parce qu'il a de la peine lorsqu'il pense que ses parents furent assassinés.

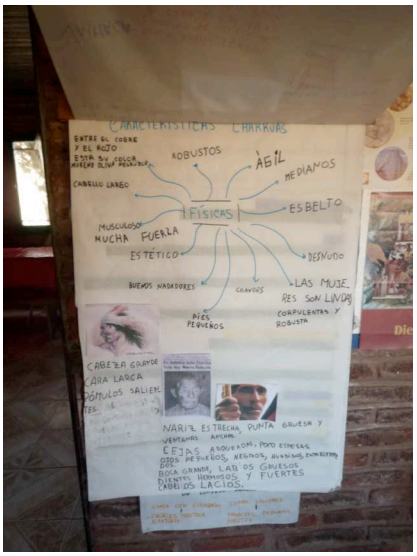
2 – Parce qu'il ne veut pas que l'on sache que c'est une autre famille qui l'a élevé.

3 – Parce que c'est une personne réservée.

4 – Parce qu'il ne veut pas se rappeler de ses parents et de la vie qu'ils vivaient pauvres en mangeant ce qu'ils tuaient.

5 – Parce qu'il n'aime pas la manière d'être des Indiens.


NUESTRAS HIPÓTESIS
PORQUE LE DA TRISTEZA PENSAR QUE SUS PADRES FUERON ASESINADOS.
PORQUE NO QUIERE QUE SE SEPA QUE LO CRIÓ OTRA FAMILIA.
DON MARIANO NO QUIERE HABLAR DE SU ASCENDENCIA CHARRÚA
PORQUE NO LE GUSTA LA FORMA DE SER DE LOS INDÍGENAS.
PORQUE ES UNA PERSONA RESERVADA.
PORQUE NO QUIERE ACORDARSE DE SUS PADRES Y DE LA VIDA QUE VIVÍAN POBRES COMIENDO DE LO QUE MATABAN.



Panneaux didactiques préparés par l'institutrice de l'école de Pepe Nuñez.

Un autre panneau indiquait, lui, les caractéristiques physiques de l'Indien charrúa, avec deux photographies, celle d'un Indien connu comme « El indio Miguel[235] », celle de Bernardino lors de l'un de ses défilés à Tacuarembó et une représentation de José Luis Zorrilla de San Martín du héros du roman éponyme Tabaré, œuvre de son père Juan Zorrilla de San Martín. Il est intéressant de voir que les enfants ont travaillé sur la négation d'une origine, et les

---

BA : Eso es lo que yo no puedo saber es donde se habrán ido. Por ejemplo en Tacuarembó hay uno no es ? » (Entretien du 4 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

[235] Nous évoquerons « l'Indio Miguel » dans la septième partie de ce travail.

hypothèses formulées montrent plusieurs éléments mis en relation par ces enfants, à savoir, pour chacune des propositions :

1 – L'extermination des Indiens (dont ses parents ne furent pas victimes directement)
2 – Le fait qu'il a été élevé par une autre famille (ce qui est faux, ce sont ses grand-parents qui l'ont été).
3 – Un trait de caractère généralement attribué aux Indiens
4 – L'origine sociale
5 – Une vision de la culture indienne (certainement vue comme « sauvage »)

Le silence de Don Mariano sur son ascendance indienne avait fini par lui valoir une notoriété dans le village hors du commun. Mais une autre personne revenait sans cesse dans les entretiens dès lors qu'il était question d'origines indiennes. Il ne s'agissait pas cette fois d'une personne âgée mais d'une petite fille d'à peine 7 ans. Lors de mon arrivée le matin à l'école, tous les enfants avaient manifesté une grande curiosité. Les visites sont rares à Pepe Nuñez, et l'institutrice avait préparé un cours spécialement pour ma venue sur les indiens, dont on a pu voir les panneaux. En prenant le petit-déjeuner dans la cuisine de l'école, je vis une fillette qui me regardait avec une expression toute particulière. Ses cheveux noirs très lisses et sa peau mate la démarquaient des autres enfants, et c'est à travers les paroles des adultes à son égard que je devais découvrir l'inquiétude lisible dans ses grands yeux marrons. La petite s'appelle Itatí, ce qui en guaraní signifie « nez de pierre » et qui est également le nom d'une ville en Argentine , d'une ancienne mission jésuite, et d'une Vierge qui lui est associée. C'est cette dernière qui lui a valu son prénom, d'après l'une de ses tantes, la cuisinière de l'école. Signalons au passage que les prénoms guaranís sont rarissimes en Uruguay :

BA : (…) La petite que vous voyez (à voix basse)
DA : Itatí ?
BA : Itatí elle est pareille vous avez vu ? La descendance non ? (…)
DA : Vous me disiez qu'Itatí avait …
BA : Parce qu'Itatí a par là une descendance de Charrúa
DA : Mais par qui ? Son grand-père ?
BA : Son arrière-grand-mère. (…)
DA : Mais elle n'aime pas beaucoup ça non ?
BA : Ah non, si vous lui dites qu'elle est bien brune et tout ça ça ne lui plaît pas. Ah non ! Si vous parlez de ça non. Du côté de son père ne serait-ce que ça, elle a de la

> race de Noir. Noire non ? Parce que son père est bien noir et cette fille son grand frère est bien noir, bien noir aussi. D'après ce que me disait ma grand-mère ils avaient de la race *china*[236] parce l'arrière-grand-mère d'Itatí était *china*, elle avait de la race de *china*. Et elle n'aime pas qu'on le lui dise même en rêve. Et nous qui l'avons connue elle était bien *chinada* oui[237].

D'autres villageois m'ont parlé d'Itatí comme la représentante d'une ascendance indienne visible. Pour eux il ne fait aucun doute qu'elle soit une descendante de charrúa, tel était le cas de la famille C. et P., ces derniers me montrèrent même la photographie de sa mère :

> **RC** : Vous avez vu qu'elle a un semblant de… ça
> **BC** : Quelque chose de Charrúa non ? Les yeux, les pommettes[238]…
>
> **DG** : Et ça c'est la mère d'Iatatí que je dis, elle est pareille à Itatí que vous allez connaître à l'école. Une petite brune qu'il y a, la seule petite brune qu'il y a ici. Aïe Itatí[239] !

Le ton sur lequel tout cela était dit, tantôt curieux, tantôt compassionnel, expliquait bien le sentiment que la petite devait éprouver. L'infirmière du village me le confirma en me rapportant un dialogue qu'elle avait eue avec elle :

> **M** : Non, elle dit : je ne suis pas Indienne. Mais comment ça ? C'est avec fierté que tu dois le dire Itatí. Tu t'appelles comme la Vierge d'Itatí qui est une Vierge guaraní et qui est Indienne et en plus c'est une fierté pour toi que tu sois une descendante et que tu ressembles autant à la petite Indienne(…) et elle a dit qu'ils étaient je ne sais plus comment, comme qu'on lui inculquait que c'étaient de mauvaises gens. Ce

[236] Nom donné aux Indiennes et aux métisses indiennes.
[237] « **BA** : (…) La gurisita esta que usted la ve (voix basse)
DA : Itati ?
BA : Itatí es identica ve ? La descendencia no ? (…)
DA : Me decía que Itatí tenía …
BA : Por ahí que Itatí tenía una descendencia de charrúa
DA : Por parte de quien ? Del abuelo ?
BA : De la bisabuela (…)
DA : Pero a ella no le gusta mucha eso ?
BA : Ah no si usted le dice que es morochita y eso y no le gusta. Ah no ! Si hablan de esa no. Por parte del padre nomás ella tiene raza de moreno. Negra no ? Porque el padre de ella es bien morocho y esta nena el hermano mayor es bien morocho, bien morochito tambien. Segun lo que me decía mi abuela tenían raza de china porque la bisabuela de Itatí era china, tenía raza de china. Y a ella no le gusta que le dicen ni soñando. Y nosotros que la conocimos ella era bien chinada sí. » (Entretien du 4 janvier 2011 à Pepe Nuñez).
[238] « **RC** : Vio que esa tiene un parecer de … eso
BC : Un algo de charrúa no ? Los ojitos, los pómulos… » (Entretien du 8 janvier 2011 à Pepe Nuñez).
[239] « **DG** : Y esa es la madre de Itatí que yo le digo, es igualita a la Itatí que la va a conocer en la escuela. Que es una morochita que hay, la unica morochita que hay acá. Ay Itatí ! » (Entretien du 5 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

> n'étaient pas de mauvaises gens, ils se sont défendus comme tout un quiconque lui expliquait l'institutrice. Parce qu'ils ont été attaqués.
> **DA** : Et qui a dit que c'étaient de mauvaises gens ?
> **M** : Et cela a du être des gens de sa famille, qu'est-ce que j'en sais ? Tu vois comment sont les choses, comme je te le dis les gens ont des complexes et cachent des choses (…)[240].

La discrimination dont fait l'objet la petite fille, est, selon la cuisinière à chercher dans sa propre famille. Cette dernière m'a en effet rapporté que le jour de la naissance du frère aîné d'Itatí, et alors qu'elle venait elle-même d'accoucher, son frère (le père d'Itatí) avait été la voir et lui avait exprimé ses regrets d'avoir un enfant à la couleur de peau plus foncée qu'elle :

> **BA** : (…) il m'a dit « ah quelle déception que j'ai tu sais que ta fille est beaucoup plus blanche que le mien[241] ».

A travers Itatí, c'est son grand-père, l'un des plus anciens habitants du village, qui était désigné comme descendant de Charrúa. Or plusieurs habitants m'avaient dit qu'il ne voulait pas le reconnaître, dont l'infirmière :

> **DA** : Et ce monsieur F., il était opposé, il était même opposé à reconnaître son ascendance indienne non ?
> **M** : Oui, il y a une fillette qui est sa petite-fille, je ne sais pas si tu l'as connue Itatí, qui est à l'école et bon si tu la regardes elle est bien Indienne, bien Indienne[242].

Lors de notre entretien, l'infirmière m'avait même dit que ce monsieur F. était des plus farouches opposants au changement de nom du village. D'autres me recommandèrent de ne

---

[240] « **M** : No, ella dice « yo no soy india ». Como que no ? y con mucho orgullo tenés que decir Itatí. Te llamás como la vírgen de Itatí que es una vírgen guaraní y es india y además y para vos es un orgullo que seas tan descendiente y tan parecida a la indiecita. (…) Y ella dijo pero decían que eran esto como que no se cuanto, como que inculcaban que era gente mala. No era gente mala ellos se defendieron como cualquier como le explicaba la maestra. Porque ellos fueron atacados.
DA : Y quien dijo que eran gente mala ?
M : Y habrán dicho los familiares que se yo. Viste, como son cosas como que te digo la gente tiene complejos y oculta (…) » (Entretien du 7 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

[241] « **BA : (…)** me dijo « ay que decepción que tengo vos sabés que tu hija es mucho más blanca que el mío ». (Entretien du 4 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

[242] « **DA** : Y el señor este F. estaba opuesto, en su momento el estaba hasta opuesto a reconocer tener ascendencia indígena no ?
M : Si, hay una nenita que es nieta de el, no sé si la conociste a Itatí, que está en la escuela y bueno ella la mirás y es indiecita, es bien indiecita. » (Entretien du 7 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

pas lui poser de questions sur le sujet, ce que je fis cependant lorsque je le rencontrai, non sans précautions :

> **DA** : J'ai entendu dire qu'ici dans la région avec cette histoire du nom pueblo charrúa, qu'il y avait eu des descendants de Charrúas dans la région, vous en avez entendu parler ?
> **GF** : Des descendants de Charrúas, écoutez je vais vous dire la vérité, je ne sais pas parce qu'ici (il tousse) du côté de la mère on dit qu'elle était de race charrúa du côté de la mère, mais elle ne voulait pas nous parler de ça à nous, après elle s'est mariée et elle est restée dans le coin, mais on dit que ma grand-mère, du côté de ma mère, la grand-mère et le grand-père avaient de la race, ils en avaient[243].

La raison du changement d'attitude de Mr. F. quant à la reconnaissance de son ascendance indienne reste énigmatique. Il reste qu'elle s'inscrit dans un contexte qui n'est certainement plus celui d'une dizaine d'années en arrière, comme on le verra dans la dernière partie de ce travail. Il nous paraît intéressant de relever que le secret qu'il a pu garder sur son ascendance trouve encore un écho chez ses petits-enfants. Autrement dit, que si le secret n'a pu se transmettre, c'est cependant bien son empreinte qui stigmatise la petite Itatí. Les autres habitants qui reconnaissent leur ascendance ne parlent pas d'un ancêtre indien mais descendant d'indien, comme si c'était là le point qui permet de le dire. On a également pu voir que l'attribution de l'indianité, tout comme de l'ascendance, reposent sur l'observation de caractéristiques physiques, reprises d'ouvrages ou d'opinions autorisées (ici l'observation d'un archéologue de passage comme on l'a vu). Don Mariano, aujourd'hui décédé, personnifiait quant à lui le secret comme un fardeau indicible, et venait réactualiser l'occultation de l'indianité notamment à travers l'opposition d'attitudes d'avec son frère Bernardino. Rappelons ici que selon la psychanalyse, quand un enfant pressent qu'un parent lui cache quelque chose, il pensera toujours que ce parent a un secret *honteux*. La honte entoure alors toujours le secret à la seconde génération (Tisseron, 1996 : 47). C'est, au-delà de la discrimination dont semblent souffrir autant Don Mariano que la jeune Itatí, la transmission que nous pouvons ainsi mettre en lumière.

---

[243] « **DA** : Y escuché hablar de que aqui en la zona justamente con eso del nombre pueblo charrúa de que habían habido descendientes de charrúas acá en la zona, escuchó hablar de eso ?
GF : Descendientes de charrúas mire yo si le voy a decir la verdad, yo no sé, porque acá, (tousse) por parte de madre dicen que era de raza charrúa por parte de madre, pero no ella no quería hablarnos a nosotros de eso, después que se casó ella anduvo acá en la vuelta ahora dicen que la abuela mía , por parte de madre, la abuela y el abuelo tenían raza, tenían raza si. » (Entretien du 9 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

4.4 Les origines d'un village aux contours incertains.

Pepe Nuñez est un village relativement récent, les familles les plus anciennes m'ont dit n'y être présentes que depuis quatre générations. La moitié des noms de famille a une sonorité portugaise et les habitants m'ont confirmé avoir en grande partie des origines brésiliennes. Tel fut le cas de l'épicière lorsque je lui demandai d'où venaient ses ancêtres charrúas, ou encore du mari de l'infirmière :

> **DA** : Et il disait Charrúa directement ?
> **LR** : Oui, des Charrúas il me parlait.
> **DA** : Et cependant des Charrúas du Brésil ?
> **LR** : Oui, il me parlait de ça.
> **DA** : Autrement dit il y aurait des Charrúas au Brésil ?
> **LR** : Oui[244].

> **MM** : c'est qu'ici au village presque tous ont du te dire peut-être que presque tous sont d'origine brésilienne[245].

Parmi les arrière-grand-parents venus au village j'ai également relevé deux hommes venus du Paraguay et une Argentine, qui était selon sa descendante la seule à parler guaraní du village :

> **DA** : Elle est venue des Missions ?
> **NS** : Sa mère. L'arrière-grand-mère Joaquina Reinoso de Alonso était de Misiones, la mère de ma grand –mère et mon arrière-grand-père était du Paraguay.
> **DA** : Des missions en Argentine ?
> **NS** : Oui, d'Argentine[246].

---

[244] « **DA** : Y decía charrúa directamente ?
LR : Si, de los charrúas si me hablaba.
DA : Y sin embargo los charrúas de Brasil ?
LR : Si, el me hablaba eso
DA : O sea que supuestamente habían charrúas en Brasil ?
LR : Si. » (Entretien du 6 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

[245] « **MM** : Es que acá en el pueblito casi todos te habran dicho capáz que casi todos son de origen brasilero. » (Entretien du 7 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

[246] « **DA** : Que vino de las Misiones ella ?
NS : Vino la madre de ella. La bisabuela Joaquina Reinoso de Alonso era de Misiones la madre de mi abuela y mi bisabuelo era de Paraguay
DA : De misiones argentina ?
NS : Argentina si. » (Entretien du 6 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

Tous les habitants m'ont parlé de la participation de leurs parents ou grand-parents aux guerres, sans pouvoir me préciser laquelle. La région a apparemment servi de refuge et de cachette à des soldats en fuite ou à quelques déserteurs, tel était le cas des grand-parents de l'infirmière du village :

> **M** : Ils ont fui la persécution de je ne sais quoi, il semble qu'ils combattaient d'un côté et qu'ils se sont vus harcelés et avant que d'être assassinés ils sont venus, ils se sont tous échappés[247].

La révolution de 1904, terme par lequel on désigne le soulèvement des troupes *blancas* contre le pouvoir *colorado*, ne semble pas avoir été la seule en cause. Au Brésil tout proche, les conflits entre fédéralistes et républicains, associés respectivement aux *colorados* et *blancos* en Uruguay ont dû voir une bonne partie de la population frontalière enrôlée parfois de force jusqu'en 1923. Certains ont peut-être également fui le régime de Gétulio Vargas (1930-1945). Le village actuel semble résulter d'un groupe de maisons au bord de la *zanja del charrúa* et d'une migration venue d'un village voisin, aujourd'hui presque disparu, le pueblo Ferrón ou Pueblo de los Ferrón (du patronyme d'une famille). C'est ce qui semble le plus plausible au regard des divers témoignages recueillis et que m'a rapporté Monsieur M. :

> **SM** : Pueblo Ferrón cela s'appelait mais il y a 100 années de ça, après il s'est appelé Pueblo Charrúa pendant un temps et après Pepe Nuñez parce que le Pueblo Charrúa c'était 5 ou 6 maisons là-bas sur la *zanja del charrúa* (…) il fallait voir en ces années-là, c'était un village très pauvre, il y avait beaucoup de pauvreté non ? Les gens vivaient seulement de leurs fermes. Tout le monde avait ses cultures, ses plantes ou son tabac, aujourd'hui personne ne plante plus rien. (…) Là c'était un petit village où les femmes portaient les fagots de bois sur la tête, l'eau, quand les puits étaient secs, se prenait de la rivière, j'en ai bu moi-même quand j'ai habité Pepe Nuñez. C'était un village très pauvre, quelques cabanes en paille et seule l'épicerie en terre. [248]

---

[247] « **M** : Ellos huyeron de la persecución no sé que, parece que ellos como que combatían por un bando y como que se vieron acosados y antes que los mataran se vinieron, se escaparon todos. » (Entretien du 7 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

[248] « **SM** : Pueblo Ferrón se llamó pero hace 100 años de eso, después pasó a llamarse pueblo charrua un tiempo y después quedó pepe nuñez porque el que vino a ser mas o menos el pueblo charrúa era uno que habían 5 o 6 casas allá sobre la zanja del charrúa ese es que se llama zanja del charrúa (…) había que ver en esos años era un pueblo muy pobre había mucha pobreza no ? La gente vivía de las chacras nomás. Todo el mundo plantaba chacra o unos tabaquitos ahí hoy nadie planta nada. (…)Ahí fue siempre un pueblito que las mujeres cargaban la leña en la cabeza, el agua, se sacaba de, cuando se secaban las cachimbas se sacaba del arroyo, yo mismo llegué a tomar cuando viví en Pepe nuñez. Era un pueblo muy pobre después era un rancherío hecho de paja y de terrón lo que era en material era algun almacén. » (Entretien du 6 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

Des villages de fermiers, mais aussi de contrebandiers, comme leur situation géographique privilégiée peut l'indiquer, ce dont certains anciens évoquent entre deux éclats de rire, ici deux sympathiques septuagénaires :

> **DA** : Ils étaient tous fermiers avant ?
> **SM** : Ah il y avait aussi beaucoup de contrebandiers.
> **NS** : Ne serait-ce que moi j'ai été élevée de contrebande (rires)
> **SM** : On vivait de ça
> **NS** : Café et *fariña*[249] (rires)
> **SM** : Les gens allaient à cheval à Masoller[250], beaucoup de gens, ne serait-ce qu moi, combien de fois n'y suis-je allé[251] ? (…)

Si le village a compté au départ des constructions en paille, il est par conséquent difficile de le dater par l'âge de ses maisons. La plus ancienne maison du village, faite partiellement de pierre a d'ailleurs certainement à peine plus d'un siècle. Le nom de Pueblo Ferrón semblerait d'après les témoignages antérieur à ceux de Pepe Nuñez et Pueblo Charrúa :

> **GF** : Avant de s'appeler Pepe Nuñez on l'appelait Pueblo Ferrón.
> **DA** : Ah oui ? On l'appelait comme ça ?
> **GF** : Oui, Pueblo Ferrón parce qu'il n'y avait que des Ferrón ici[252].

Cela dit, le Pueblo de los Ferrón recevait apparamment d'autres noms, et se situait entre le village actuel et celui de Corral de Piedra, sur le chemin de la route 31. C'est ce que m'affirma la directrice de l'école, native et habitante elle-même de Corral de Piedra, me rapportant au passage les difficultés liées aux liaisons congénitales dans la famille Ferrón :

---

[249] Farine de manioc, produit brésilien qu'on consomme dans le nord de l'Uruguay avec la viande grillée. Avec le café, la fariña constituait l'objet principal de contrebande depuis le Brésil.
[250] Bourgade frontalière avec le Brésil.
[251] « **DA** : Eran todos chacreros antes ?
SM : Ah en aquel acosto si habia si como tambien habia mucho contrabandista.
NS : Yo nomás fui criada con contrabando (rires)
SM : Vivía de eso.
NS : Café con fariña (rires) (…)
SM : La gente iba a caballo a Masoller mucha gente, yo nomás, cuantas veces fui ? » (Entretien du 6 janvier 2011 à Pepe Nuñez).
[252] « **GF** : Antes de llamarse pepe nuñez le decían el pueblo Ferrón.
DA : Si ? le decían así ?
GF : Si, pueblo Ferrón porque acá era casi que puro Ferrón nomás. » (Entretien du 8 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

> **Directrice École** : Pueblo des Ferrones, c'est par là de l'autre côté
> **DA** : Cela s'appelait la Bolsa non ?
> **DE** : Voilà, ça s'appelait la Bolsa.
> **DA** : Une petite rue
> **DE** : Une petite rue que tu prends en descendant et qui ne compte que deux maisons.
> **DA** : Et ils portaient tous le nom Ferrón ?
> **DE** : Mais tous les Ferrón sont morts et ensuite parce qu'ils étaient très nombreux. Beaucoup beaucoup de famille, d'ailleurs ils se mariaient entre eux, entre parents et ont eu des enfants avec des problèmes physiques. Il y avait une maison me raconte mon mari, mon beau-père qui avait une épicerie ancienne là et tous les trois avaient des problèmes physiques[253].

D'après la directrice, l'école de Corral de Sopas, distante d'une vintaine de kilomètres date de 1908, et c'est lorsque le Pueblo de los Ferrón ou Pueblo de la bolsa s'est éteint que celle de Pepe Nuñez s'est ouverte. Toujours selon elle, un médecin dont les parents étaient natifs de l'endroit racontait que les Ferrón avaient chargé sur des charrettes les pierres pour l'édification de l'école de Corral de Piedra. Ce Pueblo Ferrón, aujourd'hui réduit à quelques maisons abandonnées, ou *taperas* comme on les appelle en Uruguay, se serait également appellé Pueblo de las Caxías á une époque antérieure. Il reste que la famille Ferrón (selon les registres de l'école également appelés Ferrau ou encore Ferreira) semble bien être l'une des plus anciennes de la région, comme me le dit la cuisinière de l'école :

> **DA** : Moi d'après ce que j'ai entendu, la famille Ferrón est la plus ancienne d'ici de la région.
> **BA** : Oui, c'est ça, les Ferrón sont les plus anciens parce qu'ils venaient, ils descendent du Pueblo los Caxías qu'on disait avant. Ils étaient de là de Corral de Piedra, avant d'arriver à Pepe Nuñez il y a Corral de Piedra, ma grand-mère par exemple, la Juana Ferrón, a grandi dans une *tapera* que nous avons connue maintenant, ce terrain là était entièrement, tous les Ferrón, les Caxías vivaient tous dans ce coin[254].

---

[253] « **DE** : Pueblo de los Ferrones, es para allá del otro lado. (…)
DA : Se llamaba eso la bolsa puede ser ?
DE : Eso, se llamaba la bolsa.
DA : Es una callecita..
DE : Una callecita que vos agarrás para abajo que es solo dos casitas.
DA : Y ellos eran todos Ferron de apellido ?
DE : Pero todos los Ferrones fallecieron y seguía porque era mucha cantidad de Ferrones. Mucho mucho mucho familia, incluso ellos se casaban, entre ellos entre parientes y tuvieron hijos con problemas. Físicos, había una casa que tambien me cuenta mi esposo, mi suegro que era almacenero antiguo allí y todos, los tres eran con problemas físicos. » (Entretien du 10 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

[254] « **DA** : Yo por lo que escuché la familia Ferrón es la familia más antigua de acá de la zona.

Elle-même m'a dit son apréhension d'avoir des enfants avec des problèmes lorsqu'elle tomba enceinte, à cause de son ascendance Ferrón par sa grand-mère. Observable de manière récurrente lorsqu'on consulte les archives paroissiales des XVIII^{e} et XIX^{e} siècles (Barreto, 2009), l'endogamie semble avoir été une pratique courante jusqu'à peu de générations dans ces contrées du nord uruguayen :

> **DA** : Et il y a eu beaucoup de craintes au sujet de ces couples dans les familles ?
> **BA** : Non, avant on se mariait entre cousins germains non ?
> **Fille de BA** : Et encore maintenant (…)
> **BA** : Bien sûr on ne cherchait pas de partenaire lointain, le plus près était le mieux. Maintenant la nouvelle génération s'en rend compte mais avant non[255].

C'est un autre secret qui se dessine alors à nos yeux. La cuisinière (entre autres) me dit que plusieurs personnes ont changé leur nom pour en effacer la trace d'une ascendance liée à la famille Ferrón, notamment certains Da Silva ou Ferreira. Le recours systématique aux surnoms dans le village n'aurait alors pas seulement pour fonction de masquer ou de souligner des rapports sociaux mais aussi familiaux. Certains habitants du village sont d'ailleurs suspectés d'avoir changé leur nom, d'après la cuisinière. Le nom Ferrau ou Ferrao semble une altération portugaise (peut-être originelle) du nom Ferrón. L'autre nom du village que je n'ai entendu qu'une seule fois cependant, celui de Pueblo Chapéu fait clairement allusion à la colline qui se trouve en son centre :

> **Mari de l'infirmière M** : Non mais ici aussi cela s'est appelé Pueblo Ferrón, Pueblo Chapéu aussi, tu n'as pas entendu ça toi[256] ?

Le fait que Pepe Nuñez soit encore aujourd'hui l'un des derniers villages uruguayens sans électricité découle d'une problématique révélatrice de son histoire. Depuis le Cerro Chapéu,

---

BA : Si, es, los Ferrón son los más antiguos porque ellos venían, son descendientes del pueblo los Caxías que le decían antes. Eran de ahí de corral de piedra, antes de llegar a pepe nuñez esta corral de piedra, por ejemplo mi abuela se crió la Juana Ferrón se crió en una tapera que ahora nosotros vinimos a conocer ese campo ahí que era todo, todos los Ferrón, los Caxías vivian todos por esa zona. » (Entretien du 4 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

[255] « **DA** : Y hubo mucho miedo con ese tema de las parejas en las mismas familias ?
BA : No, no hubo, antiguamente se casaban entre primos hermanos no es ?
FBA : Y hasta ahora (…)
BA : Claro no se buscaba pareja lejana, cuanto más cerca era a ellos les parecía que era mejor. Ahora la nueva generación si se dá cuenta, pero antes como que no. » (Entretien du 4 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

[256] « **MM** : No pero acá también se llamó Pueblo Ferron, el pueblo chapeu también se llamo, no escuchaste vos ? » (Entretien du 7 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

on peut voir en effet les câbles éléctriques qui s'arrêtent à une dizaine de kilomètres du village. La raison qui empêche l'administration de l'électricité de mettre en place le réseau est qu'hormis les terres appartenant à la famille G., la totalité du village ne connaît pas de propriétaire. Il y a une dizaine d'années, un nom est cependant apparu dans les archives, celui d'une mystérieuse « Señora Rosa », à laquelle tous les terrains auraient appartenu mais qui demeure, tout comme ses héritiers, introuvable.

> **Mari Infirmière** : Cette femme était propriétaire des papiers et du terrain du lot 756, qui est le lot pour lequel figurent 180 et quelques hectares.
> **M** : De la rue de Don Gutiérrez jusqu'à l'autre passage [de la *zanja charrúa*] tout est *fiscal*[257].

De cette façon, la quasi-totalité des habitants du village occupent des terres sans en être propriétaires, et cela depuis toujours. Actuellement, l'Etat, qui a un projet de construction de logements pour les habitants, mène des travaux de mesure des terrains, ce qui se verra sans doute accentué dans les temps à venir. En effet, une découverte toute récente (2013) pourrait changer à jamais le visage de Pepe Nuñez, l'ANCAP (Administración Nacional de Combustibles, Alcoholes y Portland), suite à des forages menés depuis plusieurs années, y a trouvé du pétrole[258].

4.5 Héritage indien ou religiosité métisse ?

Bien qu'aucun habitant de Pepe Nuñez ne se soit revendiqué Indien, il existait toujours la possibilité d'un héritage culturel indien autre que les ruines du *cerro charrúa*. Nulle part ailleurs au cours de mon travail de terrain je n'ai pu récolter autant d'informations sur les pratiques magiques rurales. Il faut remarquer qu'il n'y a pas de médecin au village et qu'autrefois les habitants n'en recevaient même pas la visite tous les quinze jours comme c'est le cas de nos jours. Les ayant déjà décrites dans un chapitre précédent, je ne reviendrai ici que rapidement sur leur description, avant de poser la question de leur origine indienne ou pas. Si tous les habitants m'ont décrit (certains avec un sourire qui voulait démontrer qu'ils n'y croyaient pas tant que ça) des pratiques magiques, ce que l'on appelle les *benzeduras* et

[257] « **MM** : Esa mujer era dueña de los papeles y del terreno del padrón 756, que es el padrón que figura 180 y algo de hectáreas.
M : De ahí de esa calle de Don gutierrez hasta allá el otro pasito todo es fisco. » (Entretien du 7 janvier 2011 à Pepe Nuñez).
[258] Journal El Observador du 4 septembre 2013.

les *simpatías*, aucune ne l'a fait aussi en détail que l'infirmière du village. Le père G. m'avait d'ailleurs raconté qu'elle l'avait guéri une fois, mais que depuis elle disait avoir oublié comment on faisait :

> **NG** : Moi il y a 10 ans environ, l'infirmière m'a cousu comme on disait, on mettait un petit bout de tissu avec du fil noir, elle m'a fait une *bencedura* au genou et j'ai été guéri.
> **DA** : L'infirmière elle-même ?
> **NG** : Maintenant ella a oublié dit-elle, je ne sais pas si elle a oublié ou si elle ne veut pas que l'infirmière soit aussi *curandera*[259] (rires)[260].

C'est d'ailleurs malgré le reproche de son mari présent lors de l'entretien qu'elle s'est lancée dans une description quasiment encyclopédique de ses connaissances en *benceduras* et *simpatías* :

> **Mari de l'infirmière M** : Souviens-toi que tu es infirmière…
> **M** : Bon, mais je suis en train de raconter, ce n'est pas un patient, c'est une personne qui demande quelque chose[261].

Des recettes à base de *yuyos*[262] jusqu'aux formules pour éloigner la tempête, l'infirmière de Pepe Nuñez est la personne que j'ai rencontré qui m'a le plus raconté de pratiques de guérison. Lorsque je lui demandai s'il y avait des personnes qui se spécialisaient dans les *simpatías*, elle m'a dit que c'étaient généralement les *comadronas*[263]. Le nombre de guérisseuses à Pepe Nuñez est impressionant dès lors qu'on fait appel à la mémoire des villageois. Signalons que bien que certains hommes m'aient fait part de leurs savoirs, les connaissances en guérison sont la plupart du temps attribués et transmis aux femmes. L'une des *curanderas* les plus connues, décédée voilà des années, avait ceci de particulier qu'elle

---

[259] Guérisseuse.
[260] « **NG** : A mi ponele hace 10 años, la enfermera sabía coser se decía, un trapito nuevo con hilo negro, me hizo una bencedura en la rodilla y sané.
DA : La misma enfermera ?
NG : Ahora se olvidó dice, no sé si se olvidó o no quiere, que la enfermera sea curandera tambien (rires). » (Entretien du 8 janvier 2011 à Pepe Nuñez).
[261] « **MM** : Mirá que vos sos enfermera..
M : bueno pero yo te estoy comentando el no es un paciente el es una persona que está preguntando algo. » (Entretien du 7 janvier 2011 à Pepe Nuñez).
[262] Herbes.
[263] Sage-femmes

enseignait le catéchisme, c'est d'ailleurs chez elle qu'on officiait la messe avant la construction de l'église :

> **M** : Ah, Doña Mina Ramos, c'était, non, elle c'était Doña Mina, attends, Cruz de Ramos, ils vivaient là dans une cabane où se trouve maintenant la maison de S. Don Eloy Ramos et Mina Cruz de je ne sais quoi, elle enseignait aussi de la religion, parce qu'elle enseignait le catéchisme, la communion, elle préparait aussi pour le baptêmeet toutes ces choses, et elle enseignait les *yuyitos*. Elle avait son petit livre aussi[264].

Remarquons ici la mention au « petit livre », qui comme on l'a vu désignait sans doute l'un de ces manuels d'herboristerie et de médecine si prisés dans les campagnes jusqu'au début du XXº siècle et qui sont aujourd'hui remplacés par des livres de médecines naturelles. Dans la région, plusieurs personnes étaient d'ailleurs connues pour leurs médicaments, dont des « *homeopatías* » comme me l'ont rapporté Madame G. ou encore Guillermo F :

> **GF** : Il y avait des vieux qui donnaient des médicaments.
> **DA** : Mais des médicaments ?
> **GF** : Des médicaments en gouttes. Il semblait que tous étaient Brésiliens. Un vieux Zammit qui en donnait et un autre Pereira par là-bas vers Cerro Travieso, il n'était pas du village[265].

Au cours de mon travail, je pus confirmer que tous les habitants de Pepe Nuñez avaient été montrés à la lune lors de leur naissance. Toutes ces pratiques comprennent des symboles religieux catholiques, d'ailleurs pour certains le fait de présenter les enfants à la lune est bien lié à des croyances catholiques, comme me l'affirmerait Domingo P. à propos de sa femme et de ses enfants :

> **DA** : Vos enfants par exemple ils ont été présentés à la lune ?

---

[264] « **M** : Ah doña Mina Ramos, era, no ella era doña Mina, era pará Cruz, de Ramos, vivían ahí en un ranchito que es donde está la casa de S, Don Eloy Ramos y doña Mina Cruz de no sé cuanto, ella tambien enseñaba mucha parte de religión, porque enseñaba catecismo, la comunión preparaba para bautismo y todas esas cosas y enseñaba yuyitos. Ella tenía su librito también. » (Entretien du 7 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

[265] « **GF** : había unos viejos que daban unos remedios.
DA : Pero remedios ?
GF : Remedios en gotas. Parece que todo era remedio brasilero. Un viejo Zammit que daba y otro viejo Pereira pero allá por Cerro Travieso, no era del acá del pueblo. » (Entretien du 8 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

> **DP** : Ah oui ceux-ci oui parce qu'elle est très catholique elle. Et moi aussi, je sais prier un peu, amis je me couche et je prie doucement, comme pour m'endormir tranquille (rires)[266].

Si l'absence de médecin justifie le recours à la guérisseuse, celle du curé justifie quant à elle les bâptemes *caseros*[267] ou *de socorro*[268] que m'a décrit la cuisinière du village. Ceux-ci devaient avoir lieu dans les sept jours suivant la naissance, c'est à dire avant le septième jour qui était le moment qu'attendait Satan pour agir :

> **DA** : Comment c'est le baptêmeà la maison ?
> **BA** : Avec un peu d'eau dans une assiette, dans un verre et trois brins d'herbe
> **DA** : Des branches de quoi ?
> **BA** : Cela peut être de n'importe quoi, comme de menthe douce ou qu'est-ce que j'en sais. Il faut qu'elles soient différentes. (…)
> **DA** : Et on fait une croix avec chacun d'eux ?
> **BA** : Voilà et on le jette à l'entrée du soleil. Ou sinon dans une bassine vous sortes avec la bassine ou le verre ou l'assiette et vous la jetez vers le soleil.
> **DA** : Vers là où naît le soleil ?
> **BA** : Là où se couche le soleil[269].

Au cours du baptême *casero* c'est un homme qui doit tenir l'enfant s'il s'agit d'une fille et inversément. Il appartient à cet adulte de désigner une étoile-guide pour l'enfant, qui va le protéger au cours de sa vie. On formule ensuite trois vœux pour l'enfant. L'absence de curé entraînant l'absence d'eau bénite, on recueillait l'eau d'un ruisseau avant le lever du jour un 24 juin, et cette eau de Saint Jean en faisait alors office pour tout usage. A Pepe Nuñez on continue à *bencer* et selon le type de maux, on ne fait pas toujours confiance au médecin :

---

[266] « **DA** : Sus hijos por ejemplo los presentaron a la luna ?
DP : Ah si estos si porque esta es muy católica ella. Y yo tambien, se rezar poquito, pero me acuesto y rezo despacito como pa dormir tranquilo no (rires). » (Entretien du 5 janvier 2011 à Pepe Nuñez).
[267] Domestiques, de la maison.
[268] De secours, d'urgence.
[269] « **DA** : Como es el bautismo en la casa ?
BA : Con un poquito de agua en un platillo, en un vasito y tres ramitas de yerba.
DA : Y son ramitas de que ?
BA : Y puede ser pastito puede ser una hojita de una menta dulce, o yo que se un pastito distinto. Tienen que ser distintas.(…)
DA : Se le hace una cruz con cada una ?
BA : Claro y se la tira a la entrada del sol. O sinó adentro de la palangana usted sale con aquella palangana o el vasito o el platillo y lo tira para el lado del sol.
DA : Para el lado donde nace el sol ?
BA : Para el lado donde se pone el sol. » (Entretien du 4 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

> **RC** : Bon, il y a des gens qui soignent, pas toujours, il y a des choses que faisaient d'autres… par exemple, le *cobrero*[270], si on ne va pas voir une *bencedora,* le docteur ne le touche pas. Le médecin ne le touche pas, et il y a des preuves non ? Il y a des preuves que l'on va chez le docteur et qu'au lieu de diminuer il s'agrandit et vous allez voir une *curandera* et à la deuxième *bencedura* ça part parce que j'en ai eu, tu te rappelles quand j'ai eu a au dos ici ? Ça m'a rendu[271]…

La cuisinière de l'école m'a raconté que l'une de ses petites filles était en train d'être *bencida* pour des aphtes. Comme on peut le déduire à travers ces récits, la *bencedura* se fait en plusieurs fois, on répète généralement l'opération de cette manière un nombre de fois qui soit multiple de trois (soit 3, 6, ou 9).

A Pepe Nuñez, village sans paratonnerres et souvent victime d'orages violents, tout le monde a sa recette contre l'éclair et le vent. Certains font trois croix par terre avec une hache avant de la planter au sol, tout en récitant « je coupe le vent et je ne coupe pas l'eau, au nom de Dieu et de la Vierge Marie[272] ». D'après la cuisiniére de l'école, d'autres renversent un mortier en le tournant vers la tempête, en prononçant également une prière qui lui était inconnue. Pour sa part, elle récite la prière de San Bartolomé, écrite sur une feuille dont elle ne se sépare jamais. Domingo P. lui, m'a recommandé de jeter une bouteille de verre avec le goulot vers l'endroit où on veut « couper » l'orage, pour « l'ouvrir ». Selon Madame G., qui ne me dira pas sa formule à elle, apprise auprès de sa grand-mère, on peut aussi faire un triangle avec des cailloux en le pointant vers l'orage ou encore jeter une cuillère vers celui-ci. Les jours de tempête, on fait une croix de sel ou de *yerba* sur un coin de la table. L'infirmière m'a dit que sa grand-mère lui avait appris à demander la protection de Sainte Barbara en se signant face à l'orage et en disant : « Sainte Barbara qui dans le ciel est écrite, avec de la chaux et de l'eau bénite, au nom de Dieu et de la Vierge Marie coupe cet orage[273] ». D'autres pratiques courantes dans la campagne uruguayenne sont visibles ici, dont l'usage de la *ruda* pour éloigner les mauvaises ondes ou plutôt « attraper » celles de gens « mauvais » ou « envieux ». Domingo P. m'a également raconté comment soigner un cheval lorsqu'il est

---

[270] Le *cobrero* ou *culebrilla* est une maladie de peau qui se caractérise par l'apparition de boutons en ligne (d'où le nom qui l'associe à une couleuvre). Dans la médecine traditionnelle on l'associe le plus souvent à l'herpès.

[271] « **RC** : Bueno, hay gente que cura, siempre no, hay cosas que hacían otras … por ejemplo el tal de cobrero, si no va a una bencedora doctor ni lo toca. El medico ni lo toca, y hay pruebas no ? Hay pruebas de que van doctor y en vez de achicar lo agranda y usted va a una curandera y en la segunda bencedura lo pela porque yo tuve, te acordás cuando me salió en el lomo acá ? Pero me tenía… » (Entretien du 9 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

[272] « **BA** : (…)corto el viento y no corto el agua en el nombre de dios y la vírgen María. » (Entretien du 4 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

[273] « Santa barbara que el ceu esta escrita, com cal e agua benta – no me preguntes porque – nombre de deus e da Virgem María corta a tormenta ».

atteint de vers, en prenant son empreinte au sol et en la retournant[274]. Ce qui ne cesse d'étonner, c'est que malgré l'abondance de symboles chrétiens dans toutes ces pratiques, tous m'ont dit y voir un héritage indien :

> **DA** : Et toutes ces choses vous pensez qu'elles ont une origine indienne ou qu'elles sont plutôt européennes ?
> **MG** : Non, elles ne doivent pas être européennes [275].

> **DA** : Et toutes ces pratiques, ces croyances vous pensez que cela a quelque chose à voir avec les Indiens ?
> **LR** : Et probablement oui, je pense que oui, cela a dû rester, cela vient comme d'une racine, d'une chose qui reste[276].

> **DA** : Mais cela viendrait des Indiens ça ?
> **DP** : Et je pense que oui c'est pourquoi je vous dis tout ce qui vient en arrière non[277] ?

Certaines des pratiques observées autrefois à Pepe Nuñez sont étonnantes, telle celle d'enterrer les morts avec leurs objets usuels. Celles aujourd'hui visibles, et qui concernent comme on l'a vu essentiellement des croyances destinées à agir sur les éléments naturels et à soigner des maux divers, sont observables, avec cependant moins de fréquence, dans tout l'Uruguay rural. Dans un chapitre précédent nous avons souligné leur ressemblance avec d'autres rituels trouvés dans la Péninsule ibérique. L'association par les informateurs de ces usages avec le monde indien nous semble relever de l'incompatibilité supposée entre le monde occidental rationnel et le monde du magique, alors irrémédiablement indien. L'idée de choses « anciennes » renvoie également à la vision d'un temps linéaire qui va de la sauvagerie à la civilisation. En effet, la perception de l'Indien pour les habitants de Pepe Nuñez s'est surtout faite à partir des livres et de quelques narrations déjà éloignées dans le temps.

---

[274] On appelle cela *changer l'empreinte* (cambiar la pisada), expression encore commune dans la langue courante pour désigner un changement nécessaire pour améliorer son sort.
[275] « **DA** : Y todas esas cosas a ustedes les parecen que tienen un orígen indígena o que son más bien europeas ?
MG : No, europeas no deben ser. » (Entretien du 8 janvier 2011 à Pepe Nuñez).
[276] « **DA** : Y todas esas practicas, esas creencias así usted piensa que tiene algo que ver con los indios ?
LR : Y posiblemente si yo pienso que si, habrá quedado ese, viene como de raíz como una cosa que viene quedando. » (Entretien du 6 janvier 2011 à Pepe Nuñez).
[277] « **DA** : Pero vendrá de los indios eso ?
DP : Y tiene que ser por eso le digo todo lo que viene pa atrás no es ? » (Entretien du 8 janvier 2011 à Pepe Nuñez).

Avec le cas de la petite Itatí et de Don Mariano nous avons pu voir que de l'Indien ne semblait subsister que le secret d'une origine honteuse. L'ancien du village (le grand-père d'Itatí) désigné comme le descendant le plus direct de Charrúas, a lui-même exprimé une différence entre *raza* et nationalité qu'il nous convient de citer, lorsqu'il a évoqué ses origines italiennes :

> **DA** : Votre père vous m'avez dit qu'il était Italien ?
> **GF** : Le grand-père, celui-ci était uruguayen parce que la race est d'Italiens mais[278]…

On dit en Uruguay que les Italiens ont le « sang fort », tout comme on le dit des Indiens, mettant sur un même plan deux catégories qui relèvent pourtant de deux registres différents, mais qui ont en commun de désigner ici pour Guillermo F. deux « races ». Il nous semble que c'est une manière d'escamoter un métissage qui a bien eu lieu, et dont la négation a laissé des traces jusqu'à nos jours. La barrière entre la *raza* et la nationalité semble d'ailleurs relative, ainsi selon lui, avec le temps, on *devient* Uruguayen. Le sang reste toutefois et c'est, face à une situation tendue que la *raza* ressort. On peut d'ailleurs entendre aussi bien « l'Italien est sorti de moi » que « l'Indien et sorti de moi ». Ce rapport à l'intériorité n'est donc pas spécifique à l'Indien, mais peut-être nous révèle-t-il plutôt une relation à l'autre que nous allons explorer à travers l'histoire et la littérature dans les prochaines parties de ce travail.

Les silences et les secrets de Pepe Nuñez qu'avaient désignés Finozzi et Motta sont bien en train de s'estomper. Aujourd'hui presque plus personne ne semble avoir honte de se dire descendant d'Indien, chose pour laquelle il aura fallu une certaine distance temporelle, d'au moins trois générations. Mais que signifie ne plus avoir de secret si l'objet de celui-ci n'est plus ? Que signifie taire un silence qui n'a plus lieu d'être ?
Les mémoires des habitants de Pepe Nuñez auront surtout révélé la persistance de modes de vie et de cosmovision que la plupart des Montévidéens ignorent et pensent être des « choses du passé[279] ». Si nous nous limitons à une analyse culturelle, il paraît difficile de discerner des éléments indiens dans les pratiques magiques. Celles-ci semblent relever comme nous l'avons déjà signalé d'une *religion populaire*, présente dans presque tout le continent et dans la

[278] « **DA** : su padre me dijo que era italiano ?
GF : El abuelo, este era uruguayo porque la raza son de italianos pero … » (Entretien du 9 janvier 2011 à Pepe Nuñez).
[279] Je reprends ici volontairement la formule de Finozzi et Motta lorsqu'ils parlent du silence sur les origines indiennes de Pepe Nuñez.

Péninsule ibérique rurale. Les origines de syncrétismes comme la présentation des enfants à la lune sont encore mal connus et pourraient être millénaires. Mais si nous nous intéressons à la relation et non aux acteurs, nous pouvons voir avec ces pratiques, ainsi qu'avec le fait de parler *portuñol,* entre autres, une réalité indéniablement métisse.

Pepe Nuñez, village de contrebandiers, a dû toujours savoir composer avec deux mondes, et c'est dans cet espace de frontière que semblent être venus trouver refuge plusieurs exclus de la société depuis la colonie, fussent-ils Indiens ou pas. Au cours de mon séjour, un homme d'une soixantaine d'années, sans toit ni papiers, a été recueilli par une famille du village, qui lui a donné toit et couvert en échange de son aide pour des tâches ménagères. A aucun moment il n'a été question de savoir s'il avait été repris de justice ou de ses activités passées. Sur le chemin de retour, on m'a également montré la tente d'un homme qui vit au bord d'un ruisseau près de Corral de Piedra depuis des années de la chasse et de la pêche. Selon le mari de l'infirmière qui me conduisait en voiture à Tacuarembó, l'homme est un fugitif qui a tué quelqu'un, mais qu'ici personne n'ira dénoncer. Les habitants ne descendent-ils pas en grande partie de soldats fugitifs eux aussi ?

La situation de Don Mariano et d'Itatí nous a montré la discrimination qui entoure encore l'indianité, et par là, la mémoire d'une répression qui sévit encore par répercussion trangénérationnelle. C'est bien dans le silence du métis sur son indianité qu'il nous faut voir le pendant de la répression que ceux qui furent assimilés aux Indiens durent et doivent encore souffrir. Les créoles, en partie métis, ont fait de la négation de ces origines un cheval de bataille pour lequel il fallait se démarquer en réprimant d'autres métis, ne serait-ce que symboliquement (les sources du secret et de la honte). Le silence du vieil homme, décédé en 2012, nous renvoie aux silences de l'Histoire elle-même. Le vide qui fait alors face à l'ethnographe ressemble bien au silence qui conduit l'historien à chercher dans les sources les modes d'occultation pour esquisser ce qui a été tu, tâche qui sera la nôtre dans les prochaines parties de ce travail. C'est en effet un métissage bien plus complexe que la simple relation entre Indiens et créoles que dessinent les mémoires de Pepe Nuñez, alias Pueblo Charrúa. Un métissage qui nous invite à mettre en lumière une histoire uruguayenne qui n'a pas été retranscrite dans les livres d'Histoire, produits généralement par les élites urbaines et auxquels nous nous intéresserons dans les prochaines parties de cette thèse.

Barbarus hic ego sum, qui non intelligor illis[1].

Le sauvage est celui qui se sauve[2]

Deuxième Partie

L'entrée et les disparitions de l'indien dans l'ethno-histoire de l'Uruguay (XVI^{e}-XVII^{e} siècles).

Introduction : Colonisation tardive d'un territoire singulier

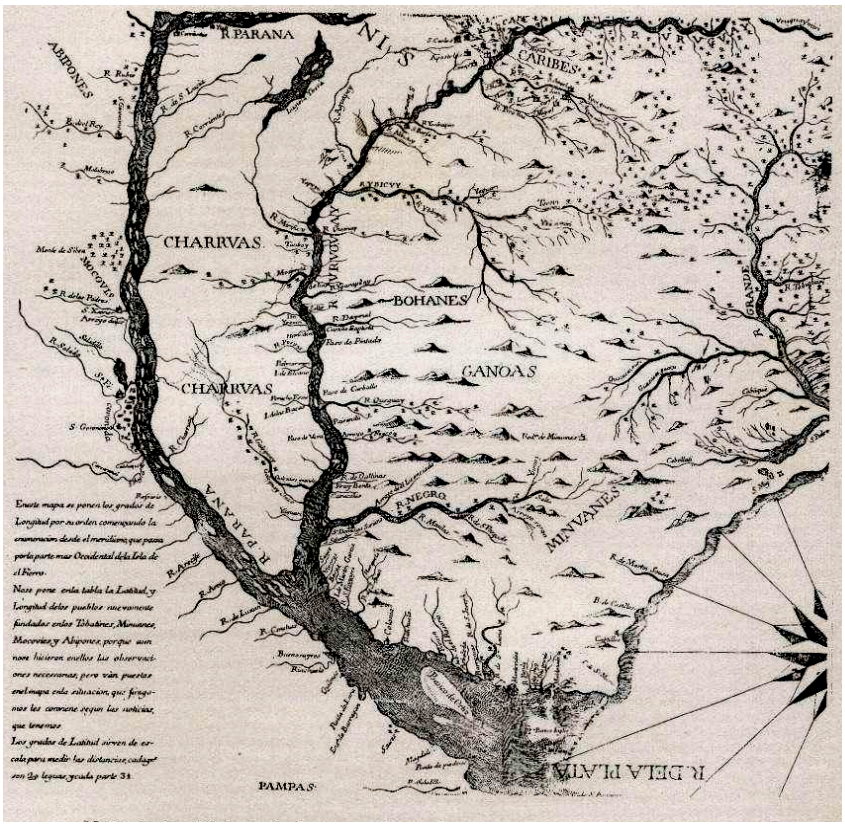
L'une des étapes de cette étude consiste à séparer ce qui pourrait être des mémoires indiennes des mémoires sur l'indien. Il nous semble indispensable d'apporter à ce travail les informations que l'on a sur les populations indiennes en Uruguay. Nous le ferons notamment à travers la description de quelques grandes images de l'indien que l'historiographie a léguées à l'imaginaire. Il s'agit pour nous de croiser la démarche ethnographique avec une étude historique qui nous permette de mesurer les écarts mémoriels en regard de la réalité historique pour pouvoir ensuite interpréter ces écarts à la lumière des enjeux du présent (Candau, 2005 : 112). Tout récit historique est le produit de choix et s'inscrit dans un contexte qui le détermine. Celui-ci ne raconte pas seulement une suite d'événements, il les met dans un certain ordre et les organise en suivant une certaine conception du monde. Ainsi, F. Hartog a bien démontré que pour Hérodote les Scythes constituaient le miroir dans lequel se miraient les Grecs (Hartog, 1980 :19). Il en va de même pour l'historiographie uruguayenne qui

[1] « Je suis ici barbare parce qu'on ne me comprend pas » (Ovide :Tristes, Livre X, v. 37)
[2] DA VINCI, Leonardo. Maximes, Arléa, 2001, p. 31.

construit un discours sur l'altérité à partir de sa description de l'indien. C'est au sein de la construction d'un « nous » qu'il nous faut comprendre celle de « l'Autre ». L'analogie entre les Scythes décrits par Hérodote et les hommes qui semblent avoir peuplé les plaines uruguayennes jusqu'au XIXème siècle est d'ailleurs frappante. Ces indiens semblent échapper à l'histoire tout autant qu'au pouvoir de l'Etat, condition qui leur sera fatale au tournant du XIXème, au moment même où l'Uruguay indépendant vit le jour.

Contrairement à d'autres territoires américains, la plus grande partie de celui de l'actuel Uruguay ne représenta un intérêt commercial qu'à partir de la deuxième moitié du XVIII[e] siècle (Sallaberry, 1926 : 62)[3]. Ce n'est qu'en 1745 que Don Francisco de Alzaíbar obtint le premier *latifundio* particulier compris entre les fleuves Santa Lucía, San José et le Río de la Plata. Le premier colon a bénéficier de terres, venu de Biscaye, avait transporté les 30 premières familles en provenance des Canaries en 1728, une affaire qu'il réédita l'année suivante avant de s'installer définitivement sur le territoire (Carnero Lorenzo ; Barroso ribal, 2006 : 8). Fait Chevalier de l'Ordre de Santiago, Capitaine de Navire de la Real Armada, Marquis de San Felipe y Santiago de Montevideo et Huissier Mayor de sa Majesté dans la ville, Francisco de Alzaíbar a également financé la construction de l'Eglise Matriz de Montevideo, d'où sans doute le privilège acquis de devenir le premier propriétaire terrien de la région. Jusqu'alors, exception faite des comptoirs fortifiés de la côte, le territoire était une immense « réserve de bétail, sans appropriation de la terre[4] » (Poenitz & Poenitz, 1993 : 56). Il est intéressant de remarquer que sa seule frontière naturelle, le fleuve Uruguay, fut à l'origine du nom du pays (República Oriental del Uruguay), mais surtout de sa dénomination antérieure sous la colonie (Banda Oriental) et de ses habitants (orientales[5]).
Le territoire occupa une place secondaire dans les préoccupations de la conquête, limitées à sa situation stratégique, qui provoqua cependant une rivalité continue entre le Portugal et l'Espagne. L'administration coloniale ne se soucia donc que très peu de quantifier le nombre d'habitants et d'explorer l'intérieur des terres, laissées à quelques aventuriers et aux anciens habitants, à savoir les indiens.

[3] Konetzke estime que 3243 espagnols seulement arrivèrent au Río de la Plata entre 1535 et 1580 (Konetzke, 1952).
[4] « Una immensa vaquería, sin apropriación de la tierra ».
[5] Nous verrons plus loin comment cette dénomination doit autant à la géographie qu'à l'influence de loges franc-maçonniques.



Carte des Missions de la Compagnie de Jésus des feuves Paraná et Uruguay conforme aux plus modernes observations de latitude et longitude faites dans les villages desdites Missions des deux fleuves, réalisé par le père Joseph Quiroga, de la même compagnie de Jésus de la Province du Paraguay en l'an 1749.

Pour la description de la population indienne qui est celle qui nous intéresse, nous veillerons à la mettre dans le contexte de la population coloniale, sur laquelle nous avons plus d'informations. Nous avons déterminé trois grandes périodes pour mener notre récit, celle des premières explorations, celle de la conquête, et enfin celle de l'indépendance. Ce découpage correspond à trois grands ensembles de l'image de l'indien. Au cours de la première, elle se cristallise autour de celle du cannibale, avec le récit du débarquement de Solís, et d'autres explorateurs qui décriront dans leurs récits le caractère « sauvage » et « barbare » des ethnies alors contactées. A partir de 1657, le nord du territoire fait partie de l'Estancia del Yapeyú et se trouve sous le contrôle des missions jésuites, bien que la présence d'indiens *misioneros* se limitât à l'exploitation du bétail sur ce qui est alors appelé en partie la *vaquería del mar*.

L'intérêt progressif pour les terres, qui s'accélérera à partir du XVIII^{e} siècle avec l'augmentation du prix du cuir et de la viande séchée, entraîna des changements considérables, notamment pour les populations autochtones. C'est le temps de la conquête et l'indien devient une frontière qu'il faut faire reculer. Dés 1722, le *cabildo* de Buenos Aires fit part du besoin de peupler les terres de la Banda Oriental afin de mettre un frein aux incursions étrangères (en particulier portugaises). En 1724, Francisco de Alzaíbar fut autorisé à amener

des marchandises sur le territoire mais à la condition d'embarquer également des colons qui viendraient pour les deux premiers voyages exclusivement des îles Canaries (Carnero Lorenzo, Barroso Ribal, 2005 : 7). Treize familles amenées de ces îles débarquèrent au port de San Felipe y Santiago de Montevideo en 1727, suivies de trente autres en 1729. Celles-ci venaient s'ajouter aux quelques européens déjà présents parmi lesquels on dénombrait de nombreuses nationalités, de même que les esclaves qui étaient à leur service ou en transit pour d'autres destinations. Pour avoir un ordre d'idées, les estimations dont on dispose pour 1800 font état d'une population pour tout le territoire de 30.685 habitants (Pellegrino, 2003 : 9). Pour les colons, qui commençaient alors à s'approprier les terres, et qui exploitaient le bétail, l'indien devint un concurrent et son non-respect de la propriété privée en ferait un hors-la-loi. C'est aussi l'époque des premières expéditions scientifiques et militaires et celle des Lumières en Europe, qui auraient pour conséquence des descriptions plus détaillées des ethnies déjà bien altérées par deux siècles de contacts intermittents avec la colonie.

A partir du XIX^{e} siècle, la situation politique de l'Espagne et la diffusion des idées indépendantistes auront pour résultat d'entraîner un processus dont l'issue verra l'indépendance nationale de l'Uruguay. Ceci annoncera la fin de la relative liberté dont jouissaient encore alors les dernières tribus devenues équestres sur le territoire. Si les indépendances latino-américaines se sont traduites par une dégradation sensible de la condition de l'Indien (Favre, 1996 : 28), celle de l'Uruguay entraînerait leur arrêt de mort. Nous verrons ainsi comment l'Uruguay naît en partie *contre* l'indien dans les derniers chapitres de cette partie. Nous aurons ainsi dressé un état de la question historique en mettant en lumière la portée symbolique des grandes images de l'indien que l'histoire aura transmises à partir de récits dont la partialité et la rareté sont uniques pour le continent.

1 – Le temps des explorateurs : Solís et l'indien Cannibale (XVI^{e}-XVII^{e} siècles)

L'histoire uruguayenne telle qu'on l'enseignait jusqu'à il y a quelques années démarrait toujours avec le débarquement des Européens, et associait à ce premier contact la mort de Juan Díaz de Solís aux mains des indiens. Sa mort aurait été suivie d'un acte d'anthropophagie commis par les indiens, au cours d'un banquet qui, dans les descriptions, n'a rien de rituel. A titre d'exemple, on peut lire la portée symbolique de l'histoire que l'on décrira dans ce chapitre à travers les lignes de C.L. Fregeiro :

« C'est ainsi que mourut l'un des plus illustres navigateurs de Castille, fécondant avec son sang généreux le sol que la civilisation, dans sa marche triomphante, enleva depuis ce jour pour toujours à la domination de la barbarie[6] ».

« Équarrissage de la victime »
Scène d'anthropophagie rituelle des Tupinamba (*Les Singularitez de la France antarctique, autrement nommée Amérique, et de plusieurs terres et isles découvertes de nostre tems* - 1557).

L'acte cannibale, qu'il ait existé ou non, marque le départ de la conquête du Río de la Plata, en proposant un repère au delà duquel se trouverait la barbarie, celle des êtres qui transgressaient les lois les plus élémentaires de la civilisation. Cet « asado originel » constitue un acte fondateur et il est remarquable qu'il continue d'alimenter l'imaginaire jusqu'à nos jours, alors qu'il n'est plus enseigné dans les écoles.

Le cannibalisme est présent dans la mythologie grecque, à travers Kronos dévorant ses enfants dans un mythe de souveraineté, mais surtout Dyonisos, dont l'anthropophagie est associée à la sauvagerie. Cette relation primitive à l'altérite, a certainement participé au succès de cette légende qui nous offre une première image de l'indien dans le Río de la Plata, et dont le nom en guaraní, *Paraná-Guazú*, devait d'abord être substitué par celui de *Río de Solís.*

[6] « Así pereció uno de los más ilustres navegantes de Castilla, fecundando con su sangre generosa el suelo que la civilización, en su marcha triunfante, arrebató desde aquel día para siempre al dominio de la barbarie » FREGEIRO, C.L. Juan Díaz de solís y el descubrimiento del río de la Plata. Buenos Aires, 1879.

1.1 Juan Díaz de Solís : « le Colomb uruguayen »

Selon les biographes, Juan Díaz de Solís serait né au Portugal (Harrisse, 1892) ou bien à Lebrija, à proximité de Séville, autour de 1470 (Medina, 1897). Très jeune, il intègre la marine portugaise avec laquelle il voyage de nombreuses fois en Inde. Il participe à plusieurs expéditions dont une au Yucatán entre 1506 et 1507. Ayant rejoint l'Espagne en 1508, il rencontra Vicente Yañez Pinzón, compagnon de voyage de Christophe Colomb, avec lequel ils décidèrent de s'embarquer à la recherche d'une nouvelle route des épices par l'ouest. Se liant d'amitié avec le roi Fernando « le catholique », celui-ci le nomma Piloto Mayor[7] à la mort d'Americo Vespuccio en février 1512. En 1515, Juan Díaz de Solís traversa l'Atlantique à la recherche d'un passage vers le Pacifique et les épices. C'est au cours de cette expédition que Juan Díaz de Solís aurait été le premier à arriver jusqu'au Río de la Plata qu'il appela « Mar dulce »[8]. Il fit escale sur l'île Martín García, qu'il baptisa lui-même du nom de son second, décédé à bord, et enterré sur l'île. Juan Díaz de Solís débarqua sur la côte orientale du río de la Plata avec quelques-uns des membres de son équipage à l'endroit appelé Punta Gorda, ou, selon les sources, à Candelaria, aujourd'hui Maldonado (Araújo, 1901), puis à l'embouchure du río Santa Lucía et ensuite à l'endroit où se trouve aujourd'hui la ville de Colonia. C'est lors du dernier de ses débarquements qu'après une attaque des indiens, ceux-ci l'auraient capturé et aussitôt dévoré. Pour l'historien O. Araújo l'épisode aurait eu lieu face à la Isla Sola (ou de Solís), là où se trouve aujourd'hui la ville de Carmelo (Fregeiro, 1879). Les survivants, sous les ordres de son beau-frère Francisco de Torres, retournèrent en Espagne où ils arrivèrent le 4 septembre 1516. De nombreux auteurs estiment que son rôle est sous-estimé dans l'histoire de la conquête de l'Amérique (Medina, 1897). Quoi qu'il en soit, il est toujours considéré comme le découvreur du Río de la Plata ainsi que le premier à avoir posé le pied sur les territoires aujourd'hui uruguayens. La fin tragique de Solís constitue le premier récit de la

[7] Piloto mayor : titre créée en 1508 pour remédier à l'ignorance des marins. Celui-ci devait être instruit en cosmographie et expérimenté en navigation. Il devait enseigner ses connaissances. Il devait aussi tenir un registre de cartes, appelé *Padrón Real.* (Araújo, 1901).

[8] Tout le monde n'est pas d'accord sur ce point : « Jusqu'en 1942, on pensait que le premier voyage était celui de Solís », comme l'écrit Laguarda Trias dans Pilotos Portugueses en el río de la Plata durante el siglo XVI (Separata de la « Revista da Universidade de Coimbra », Coimbra, 1988). Cet historien affirme que : « La première expédition portugaise qui est arrivée et a pénétré dans le río de la Plata fut celle dont faisait partie Vespucci un an après la découverte du Brésil para Alvarez Cabral. » Enrique de Gandía, et Robert Levillier entre autres concordent sur ce voyage de Vespucci au río de la Plata en 1501-1502. (Enrique de Gandía - Américo Vespucci y sus cinco viajes al Nuevo Mundo. Buenos Aires, Fundación Banco de Boston 1991 ; Levillier, Robert – étude préliminaire à « Américo Vespucio. El Nuevo Mundo. Cartas relativas a sus viajes y descubrimientos », édition de Buenos Aires, 1951.

présence européenne sur ces côtes, et donc un point de départ pour une histoire uruguayenne, qui comprend comme on le voit, la présence de l'indien.

1.2 Solís entre mythe et histoire

L'asado, grillade au rituel complexe, partage avec le maté le statut d'un véritable « marqueur national ». Elle est associée au temps des *gauchos*, un temps mythique antérieur à la naissance de l'Etat-nation uruguayen. Tout comme l'infusion héritée des guaraníes, l'asado sous sa forme actuelle n'a d'ailleurs pas l'antiquité qu'on imagine (Laborde, 2007: 32). Faire un asado, ce n'est pas que manger de la viande grillée. C'est une réunion, souvent familiale. Tout comme pour le maté, une personne est chargée de la cuisson et doit veiller au bon déroulement de celle-ci. Lorsque cela se passe dans une maison privée, ce rôle échoit généralement au père de famille, qui met son prestige en jeu, armé d'un couteau réservé à cet usage. L'asado est un moment où il est permis socialement de manger et boire de manière excessive. Par ce rituel, l'uruguayen s'affirme comme un homme carnivore, qui ne craint pas la vue du sang et ne perd pas de temps dans des recettes compliquées. Les « achuras » (chinchulín, choto, molleja) qui se dégustent au cours des asados avec la viande, et qui sont des abats (gros intestin, intestin grêle, thymus) font souvent grimacer les touristes, nous renvoyant à ce qu'écrivait le marin hollandais Ottsen en 1599 :

« *Ces sauvages, que nous mettons ici sous les yeux de l'ami lecteur, en deux exemplaires dessinés sur modèle, étaient de couleur rouge (...) Ils sont cannibales et mangent les animaux avec tous leurs intestins*[9]. »

Sans aller jusqu'à affirmer, avec les pythagoriciens, et Rousseau, que tout carnivore est un cannibale en puissance (Pouillon, 1974 : 18), nous prenons ici la liberté d'associer à ce rituel contemporain le récit d'anthropophagie qui aurait vu la fin de Solís. La mort de Solís, ne fut pas rapportée de manière directe puisque nous ne possédons aucune source émanant des compagnons du *piloto mayor*. On ne dispose donc que de sources écrites depuis l'Europe. Le premier récit fait de la scène cannibale qui nous soit parvenu est celui de Pierre Martyr

[9] « Estos salvajes, que ponemos bajo los ojos del amigo lector, en dos ejemplares dibujados del natural, eran de color rojo (…) Son caníbales y comen los animales con todos sus intestinos ». Corto y verídico relato de la desgraciada navegación de un buque de Amsterdam Ed. Armando Tonelli, Bs As, Ed. Huarpes, 1945[1603] Ottsen (marin hollandais qui débarqua en 1599 sur les bords du Río de la Plata) – (…) [légende de ses illustrations intitulées « toda la configuración de la magnifica comarca del Rio de la Plata» et de la « Isla de Lobos »]

d'Anghiera, auteur également de la première description de la rencontre de Christophe Colomb et des Indiens désignés comme Caribs dans la première des huit Décades (Lestringant, 1994 : 47), et qui écrivit en 1516 :

« Il naviguait déjà ... lorsqu'il rencontra les méchants et anthropophages caribes, dont on a parlé dans d'autres parties. Ceux-ci, tels de rusés renards semblaient faire des signes de paix… Le dit Solís débarqua avec autant de compagnons que la barque pouvait en contenir. Sortirent alors d'une embuscade un grand nombre d'indigènes et ils les tuèrent tous à coups de bâton, sous les yeux de leurs compagnons, et s'emparant de la barque, la détruisirent en un instant. Une fois morts, ils les coupèrent en morceaux, sur la même plage, alors que leurs compagnons voyaient l'horrible spectacle depuis la mer, ils les préparèrent pour le festin ; les autres, effrayés par cet exemple atroce, n'osèrent pas débarquer, ni venger leur capitaine et leurs compagnons, en abandonnant ces plages cruelles[10]. »

L'information fut relayée par Antonio Pigafetta, supplétif et serviteur de Magellan à bord de la *Trinidad*, qui écrivit en 1523 :

« *C'est ici que Juan de Solís, qui allait à la découverte de nouvelles terres comme nous, fut mangé par les cannibales, auxquels il s'était trop fié, avec soixante hommes de son équipage*[11]».

J.T. Medina rapporta également que Sebastiano Caboto, qui devait le savoir de la bouche même de Francisco del Puerto, (seul rescapé de l'expédition de Solís ayant survécu parmi les indiens une dizaine d'années), écrivit sur une carte : « *la découverte lui coûta bien cher, puisque les indiens de cette terre le tuèrent et le mangèrent*[12] ». D'autres sources écrites depuis l'Espagne comme López de Gómara[13] allaient également décrire « l'asado de Solís », mais c'est la version d'Antonio de Herrera qui allait connaître le plus de succés :

[10] MARTYR D'ANGHIERA, Pierre. Décadas del Nuevo Mundo. Selección, prólogo y notas de Daniel Vidart. La República. Montevideo, 1992. Première édition en 1511.
[11] PIGAFETTA, Antonio. Primer viaje alrededor del mundo (1519-1522) de Magallanes-Elcano (Edition Fac-simil). Ed. Guillermo Blazquez. Madrid, 2006 [Venezia, 1536].
[12] Estudio Histórico por José Toribio Medina, imprimé par l'auteur, Santiago de Chile, 1897.
[13] Ne s'étant jamais rendu en Amérique il écrivit : « *Juan Díaz de Solís (...) se rendit à terre sur une barque avec cinquante espagnols, pensant que les indiens le recevraient en paix comme la fois précédente et selon ce qu'il semblait : mais en sortant de la barque, de nombreux indiens qui s'étaient cachés lui tombèrent dessus, le tuèrent et mangèrent tous les espagnols qu'il avait débarqués, et rompirent la barque. Les autres les regardèrent depuis les navires, ils levèrent l'ancre et hissèrent les voiles, sans oser se venger de la mort de leur capitaine. »* LOPEZ DE GOMARA, Francisco. Historia General de las Indias. Linkgua Ediciones. Barcelona, 2007. [1551].

« *les Indiens (…) chargeant sur le dos les morts, et en les éloignant de la côte jusque là où ceux du navire ne pouvaient les voir, en coupant les têtes, les bras et les pieds, grillaient les corps entiers et les mangeaient. Avec cette affreuse vision la caravelle alla chercher l'autre navire et les deux retournèrent au cap de San Agustín, où ils prirent la charge de Brasil et retournèrent en Castille. Voilà la fin de Juan Díaz de Solís, plus célèbre Pilote que Capitaine*[14]. »

Autre source citée tout autant qu'Herrera et qui lui semble liée, le récit de Martín Fernández de Navarrete, apporte quelques modifications au texte original :

« *(…) ils coupèrent les têtes, les mains et les pieds, et grillant les corps entiers les mangeaient avec une affreuse inhumanité*[15]. »

La version d'Herrera ne fit cependant pas l'unanimité. J.T. Medina rapporta que Las Casas n'osa pas se prononcer sur le sujet de manière catégorique, employa les termes « *on dit qu'ils ont été mangés* » ajoutant : « *Je ne sais pas comment ils purent voir qu'ils l'avaient mangé puisque les autres n'osèrent pas s'arrêter sur ces terres*.. »[16]. A la fin du XVIe siècle, Martín del Barco Centenera décrivit le cannibalisme des guaraníes, mais n'attribua la mort de Solís qu'à la traîtrise et non à l'anthropophagie[17]. Plus étonnant, Ruy Díaz de Guzmán, considéré comme le premier historien rioplatéen, ne parla même pas de la mort de Solís, le disant reparti après avoir : « (…) *communiqué avec les naturels qui le reçurent avec bon accueil, s'étonnant de voir des gens aussi nouveaux et étranges* (…)[18] ».

Le banquet de Solís a connu bon nombre de théories et on peut émettre aujourd'hui l'hypothèse qu'il n'a jamais réellement eu lieu. Renzo Pi Hugarte le mit en parallèle avec le

[14] DE HERRERA, Antonio. Historia General de los hechos de los castellanos en las Islas i Tierra firme del Mar Oceano escrita por el coronista (sic) mayor de su majestad : las indias y su coronista de Castilla. En cuatro décadas desde el año de 1492 hasta el de 1531. Imprenta Real, Madrid, 1601. (il a eu accès à l'archive de la chambre du Roi, aux Archives Royales et à ceux du Royal et Suprême Conseil des Indes). Herrera compta parmi ses sources les rapports du voyage de Solís et le témoignage que Francisco de Torres délivra aux officiers de la *Casa de Contratación de Sevilla*. On lui reproche d'en avoir copié certaines de manière littérale.
[15] FERNANDEZ DE NAVARRETE, Martín. Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV, tomo III, Imprenta Nacional, Madrid, 1829, [1825].
[16] Fray Bartolomé de las Casas. Histoire des Indes (1559) 1875-1876, Madrid.
[17] Martin del Barco Centenera. La Arjentina, 1836 [1602].
[18] DIAZ DE GUZMAN, RUY. Historia Argentina del Descubrimiento, Población y Conquista de las Provincias del Río de la Plata, édition de Pedro de Angelis, Buenos Aires, 1835. On appelle l'ouvrage également La Argentina manuscrita, pour ne pas le confondre avec celui de Martín del Barco Centenera.

récit d'un voyage d'Americo Vespuccio de 1501, à 5 degrés au sud de l'équateur, dans lequel il est écrit :

« *(…) Le septième jour nous allâmes à terre (…) voyant qu'ils n'avaient pas confiance, nous accordâmes de leur envoyer l'un de nos hommes qui était un jeune fort et nous retournâmes à nos barques le laissant aller vers les femmes (…) nous vîmes arriver une femme de la forêt ; et quand elle arriva où était notre chrétien, elle se mit derrière et en levant le gourdin lui donna un tel coup qu'il tomba assommé au sol. En un instant, les autres femmes le prirent par les pieds et le traînèrent vers la forêt, les hommes coururent vers la plage avec leurs arcs et flèches pour nous attaquer (…) les femmes dépeçaient le chrétien, et dans un grand feu qu'elles avaient fait, le grillaient sous nos yeux, en nous montrant de nombreux morceaux et en les mangeant. Les hommes nous faisaient des signes avec leurs gestes, pour nous montrer comment ils avaient tué les deux autres chrétiens et les avaient mangés (…) ayant la volonté pour plus de 40 d'entre nous de sauter à terre et venger aussi cruelle mort et acte bestial et inhumain, le capitaine nous le refusa (…) Nous nous éloignâmes malgré nous et avec une grande honte à cause de notre capitaine.* »

Pour Renzo Pi Hugarte, l'analogie des séquences des deux histoires (l'attaque subite, le feu rapidement allumé et prêt pour griller la victime, l'exhibition burlesque des membres de l'homme qu'ils allaient dévorer face aux compagnons restés sur le bateau, la fuite des survivants, le renoncement à la vengeance), l'amène à conclure que Pietro Martire D'Anghiera se serait inspiré du premier récit pour décrire la mort de Solís. Cette dernière aurait pu être le résultat d'une mutinerie qui aurait mal tourné (Pi Hugarte, 1999).

Il ne serait en effet pas étonnant que cette utilisation de l'image du cannibale fût le résultat de sa circulation déjà ancienne, comme créature vivant aux confins de la terre. La décision d'Isabelle la Catholique en 1503[19], puis de Ferdinand d'Aragon en 1512, de ne laisser réduire en esclavage que les indiens cannibales dut également avoir son influence sur la multiplication de ces récits.

[19] RUMEU DE ARMAS, Antonio. La política indigenista de Isabel la Católica. Valladolid, Instituto Isabel la Católica, 1969.

1.3 L'Indien Cannibale

L'anthropophagie a fait l'objet de polémiques sur son existence réelle.[20] Mais de nombreux éléments, apportés autant par des sources historiques que par l'archéologie nous invitent à ne pas en douter. Elle fut décrite par Hérodote et Pline chez les Scythes, ainsi que par Marco Polo dans le Livre des Merveilles, connut un regain d'intérêt à la Renaissance à travers les récits des marins-découvreurs. C'est ainsi que le terme « cannibale » sous sa forme « Caniba » apparut pour la première fois sous la plume de Christophe Colomb lors de son premier voyage, en 1492, plus précisément le 4 novembre. Il apprit auprès des Arawak que d'autres indiens mangeaient de la chair humaine et les appelaient « Carib » (les hardis) (Colomb, 1979 : 94). Il reprit alors le terme en le confondant également par déformation avec celui de « caniba », qui renvoit à « Canis » (chien) et aux sujets du grand Khan de Tartarie. Les descriptions de monoculis (cyclopes) et de cynocéphales d'Isidore de Séville recueillie dans l'Imago Mundi de Pierre d'Ailly au tout debut du XV^{e} siècle, livre de chevet de Colomb, ont sans doute eu leur influence sur son récit, lorsqu'il associa les deux monstres dans son journal du 26 novembre (Lestringant, 1994 : 45). Deux années plus tard, il découvrit dans un village guadeloupéen les vestiges d'un repas cannibalique.

On peut désigner trois types de cannibalisme, le cannibalisme de survie, le cannibalisme sauvage et le cannibalisme rituel. Le premier, qui a pu être observé par exemple dans le Río de la Plata dés 1640-1650 lors de la première fondation de Buenos Aires[21] concerne l'acte d'anthropophagie comme seul moyen de survie. Martín del Barco Centenera décrivit des faits de ce genre ayant eu lieu 40 ans avant son arrivée sur les lieux (certainement en 1536, lors du siège par les indiens de la toute récemment fondée Santa María del Buen Aire, future Buenos Aires) :

« *Un fait horrible, je dirais, larmoyant*
Se déroule ici : il y avait deux frères,
L'un d'eux meurt de faim, et le rageux
Qui reste en vie, lui enlève les poumons
Et les autres abats et avec plaisir

[20] ARENS, William (the man-eating man) et Obeyesekere, G., « Cannibal feasts in 19th century Fiji : Seamen's yarns and the ethnographic imagination », in F. Barker (dir.), Cannibalism and the Colonial World, Cambridge University Press, 1998. «Cannibal talk: Dialogical misunderstandings in the South seas », Huxley Memorial lecture, 15 juillet 2003.

[21] Il fut décrit par Villalta que retranscrit Lafone Quevedo dans sa traduction de l'œuvre de Schmidl « Viaje al río de la Plata (1903). Pierre Martyr D'Anghiera en parle aussi dans les « Décadas » (1992).

Les cuit dans une casserole de ses mains,
Et les mange ; et tout corps se mangerait
Si la mort du décédé s'occultait[22] »

Ces actes d'une « anthropophagie de la faim » furent également rapportés par Ulrich Schmidl et Ruy Díaz de Guzmán[23]. Dans un article intitulé « Antropófagos con espada : los límites de la conquista », Ricardo Piqueras Céspedes cite plusieurs cas d'anthropophagie perpétrés par les colonisateurs à travers l'Amérique (Piqueras Céspedes, 1995). On a pu avoir plus récemment un autre exemple de ce type d'anthropophagie avec la « tragédie des Andes [24]» en 1972, qui impliquerait (coup du sort) l'équipe uruguayenne de rugby.

Le cannibalisme sauvage concerne l'anthropophagie non-ritualisée. L'acte de se nourrir de chair humaine comme d'une viande animale quelconque. C'est celui qu'on associait aux indiens qui auraient consommé Solís.

Le cannibalisme rituel, enfin, s'inscrirait dans un processus culturel et/ou cultuel, avec une fonction symbolique et sociale.

La description du cannibalisme dont fut victime Solís désigne un acte de prédation. Remarquons que l'une des descriptions les plus diffusées de cannibales de l'époque, celle faite par Americo Vespucci dans Mundus Novus, croise dans sa relation celle d'actes incestueux pratiqués sans entraves . Les premières descriptions associaient à la pratique anthropophage un théâtre onirique dans lequel se mêlaient la nudité et un appétit sexuel dévorant (Lestringant, 1994 : 67). A *l'inceste alimentaire* venait s'ajouter un ensemble de représentations qui dessinaient un monde amoral où l'infanticide côtoyait l'adultère, l'inceste, la polygamie et le crime généralisé :

---

[22] Un hecho horrendo, diré, lacrimoso / Aquí sucede : estaban dos hermanos, / De hambre el uno muere, y el rabioso / Que vivo está, le saca los livianos / Y bofes, y asadura, y muy gozoso / Los cuece en una olla por sus manos, / Y cómelos ; y cuerpo se comiera, / Si la muerte del muerto se encubriera. (DIAZ DE GUZMAN, 1835).

[23] SCHMIDL, U. Alemanes en América, Crónicas de América 15, Madrid, 1985 ; DIAZ DE GUZMAN, Rui. La Argentina, Crónicas de América 23, Madrid, 1986.

[24] Le 13 octobre 1972, l'avion de l'équipe de rugby uruguayenne des Old Christians se crasha dans les Andes. Pour tenir, les passagers survivants décidèrent de manger les morts, ils ne furent secourus que 72 jours après l'accident. Gustavo Zerbino, l'un des survivants de l'accident témoigna récemment : « (…) Je comprends pourquoi les trois andinistes qui sont arrivés le 22 décembre 1972 ont eu peur. Ils sont arrivés à un endroit où ils ont trouvé des êtres humains à l'aspect de primates, avec les cadavres démembrés autour de l'avion. (…) nous voyions des hommes et eux voyaient des animaux. ». Mai 2000, site web www.viven.com.uy.

« Ilz ont autant de femmes quilz en veulent. Le filz se mesle avec la mère, et le frere avec la seur, et le premier avec la premiere et ; toutes et quantes fois quilz veullent, ilz divisent leur mariage, et en toutes ces choses ilz ne gardent ordre[25] *»*

La prohibition de l'anthropophagie se mêle donc à celle de l'inceste et du meurtre qui sont pour la psychologie la ligne de partage entre la civilisation et l'état primitif de barbarie (Freud, 2004). Cette pulsion enfouie, toujours selon lui, nous structurerait dès la prime enfance – la peur du bébé d'être dévoré par la mère –, refoulée en grandissant dans l'inconscient. L'exemple de Colomb nous rappelle que toute civilisation attribue des pulsions cannibales à ses voisins. Le cannibale, c'est toujours l'autre (Kilani, 2006).

A partir du XVIIème siècle, les relations de Thévet[26] et Léry[27] sur l'aventure française en Floride, ainsi que les témoignages d'Alvar Núñez Cabeza de Vaca[28] et surtout de Hans Staden[29] qui faillit faire partie du menu des Tupinambá, marquent une rupture avec les descriptions d'un cannibalisme sauvage, en intégrant ces actes dans un rituel structuré. Ainsi, c'est désormais pour eux la vengeance qui devient le mobile de ces actes. Pour Thévet, qui fit une différence entre Cannibales et anthropophages (ces premiers étant versés dans une sauvagerie horrible), ainsi que pour Jean de Léry, le cannibalisme de vengeance venait rendre un équilibre de justice et se caractérisait par l'usage du feu (Lestringant, 1994 : 126). Ainsi les Tupinambá, tout comme les « dévoreurs » de Solís, se distinguaient des Scythes d'Hérodote, barbares parmi les barbares. Signalons que l'existence d'un cannibalisme de vengeance permettait aux missionnaires de ne pas remettre en cause la bonté divine et de considérer leur mission évangélisatrice possible. Relativiser la barbarie des indiens c'était aussi permettre un discours plus critique sur les Européens, comme le ferait plus tard Montaigne, dans la lignée de Jean de Léry. Contrairement au cannibalisme sauvage et à celui de survie, le cannibalisme rituel institue, et se place donc du côté de la culture et de la société. Nous sommes alors en présence d'un acte qui aurait pour but la restauration de l'intégrité du groupe social (Carneiro Da Cunha, 2007). Un ordre régit le déroulement de la cérémonie, la détermination des tâches

[25] Sensuyt le nouveau monde et navigations faictes par Emeric Vespuce Florentin, G. Atkinson nº10, f. 73 vº. in Lestringant, 1994 : 66.
[26] THEVET, ANDRE. Cosmographie universelle, illustrée de diverses figures des choses plus remarquables vues par l'auteur. Paris, 1575.
[27] DE LERY, Jean. Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, autrement dit Amérique, édition de 1580, Chaleil Max. Paris, 1992.
[28] CABEZA DE VACA, Alvar Núñez. Naufragios y comentarios. Hyspamerica. Buenos Aires,1984.
[29] Les aventures de Hans Staden sont largement connues par les enfants en Uruguay, popularisées sous la plume de l'écrivain brésilien Monteiro Lobato.

des différents protagonistes, la mise à mort de la victime, la découpe, la cuisson, et la distribution des pièces. Il s'agit d'une manifestation culturelle dont chaque détail est soigneusement réglé. Les Tupi-Guaranies, peuple alors présent sur l'actuel territoire uruguayen, et qui auraient pu être les cannibales de Solís pratiquaient l'exocannibalisme, pratique associée à la guerre et à la capture de prisonniers destinés à la manducation rituelle des vainqueurs. Il semblerait pour le moins étonnant que d'en être responsables, ceux-ci eussent dévoré sans ritualisation préalable le marin espagnol.

Malgré l'irruption de ces discours, dans les représentations du XVI^{e} jusqu'à nos jours, le cannibalisme reste l'attribut du sauvage et il exclut de l'humanité. Il n'est pas l'indice d'une culture mais la preuve de l'absence même de culture (Pouillon, 1974 : 16). C'est avant tout cette intention qu'il faut retenir des auteurs de mythes tels que celui de Solís.

Pour Sahlins, le cannibalisme est « toujours symbolique » et donc inscrit dans une ritualité (Sahlins, 1983). L'acte, avant d'être une « façon de manger », constituerait une façon de penser les relations sociales (Kilani, 2006). Dans l'imaginaire, l'anthropophagie est alors présente dans toutes les cultures. On se trouve aux limites du pensable, un lieu infantile où naissent tous les monstres, dans les contrées oniriques où selon W.R. Bion, se joue la transformation du pulsionnel en symbolique (Bion, 1983). Quoi de mieux alors que d'y associer la naissance d'une nation à posteriori (on est à plus de 300 ans de l'indépendance) en présentant clairement l'opposition entre la culture du civilisé et la nature du sauvage. La psychanalyse nous parle de la peur d'être absorbé par l'autre, de perdre son identité. Mais aussi d'une ambivalence, en ceci que nous aspirons à la fois à être comme l'autre et à rester différencié. Le thème du cannibalisme se situe à la jonction de ces deux désirs contradictoires d'amour et de destruction (Gilbert, 2009). Cet Indien prédateur et cannibale n'est pas ethniquement identifié, et le « flou » de son identité permettra de nombreuses projections. Il constitue une première image du désordre originel, d'un chaos qui devra forcément être vaincu, mais également du rapport à l'autre. Un autre qui constitue une menace, comme l'écrivit le Père Lozano au XVIII^{e} siècle :

« *Toute leur intrépidité est de mener l'assaut de nuit, par traîtrise, contre ceux qui sont en train de dormir ; non point tant par désir de se venger, ou par conviction du butin, que*

stimulés par leur appétit de chair humaine, car ils s'empiffrent, comme le ferait un tigre, du cadavre des défunts. »[30]

Le récit de la mort de Solís est la toute première page de la conquête du territoire. Elle met en scène un indien *fantasmé*, dont l'image circula à travers l'Europe et revint au long des siècles suivants, sous la forme de projections diverses[31]. Celles-ci iraient du rejet de l'amérindien hors de l'humanité à son instrumentalisation pour critiquer la civilisation occidentale. Il n'a ainsi fallu que quelques décennies pour que des auteurs comme Montaigne, dans ses Essais[32], ne reprennent le thème des cannibales, pour critiquer la barbarie qu'il voyait chez les Européens eux-mêmes.L'identité de ces indiens fera l'objet de nombreuses spéculations de la part des historiens, et c'est d'ailleurs l'attribution ou non de pratiques anthropophages qui reviendra le plus souvent dans les descriptions ethnographiques des XVIe et XVIIe siècles. Tel fut le cas avec le premier ethnonyme appliqué à des indiens du Río de la Plata, *charrucies*, par Diego García, embarqué sur l'expédition de Magellan et Elcano entre 1519 et 1522 :

« *Il y a ci-devant une génération qui s'appelle les charrucíes, ceux-ci ne mangent pas de chair humaine, se sustentant de poisson et de chasse*[33]. »

1.4 Une multi-ethnicité crépusculaire : la population du territoire

Le peuplement du territoire qui nous intéresse présente des caractéristiques qui le distinguent fortement des autres parties du continent. Malgré l'absence de recensements systématiques avant le XVIIIème siècle[34], nous pouvons estimer d'après les équipages des expéditions que les quelques places fortifiées pour la plupart éphémères telles San Lázaro (1527), San Salvador (1528), San Juan (1542), Zaratina de San Salvador (1547), et les réductions tout aussi éphémères de San Francisco de Olivares de los charruas et San Antonio de los chanaes

[30] Cité in CLASTRES, Pierre. Chronique des Indiens Guayaki. Ce que savent les Aché. Plon, Paris, 1972.
[31] La langue française comprend souvent de belles images, ainsi ne dit-on pas, lorsqu'on propose un portrait, de « croquer » l'autre ?
[32] Montaigne, Michel de. Les essais, Gallimard, Folio, 2009 [1580]. Paris.
[33] « *Hay adelante una generación que se llama los charrucíes, que estos no comen carne humana, mantienense de pescado y caza* » GARCIA, Diego. Memoria de la navegación que hice este viaje en l aparte del mar Océano dengue salí de la ciudad de Coruña, que allí me fue entregada la armada por los Oficiales de S.M. que fue en el año de 1526.
[34] Ceux de 1664 et 1686 de Santo Domingo Soriano ne donnent que des chiffres non-exhaustifs et sans autres précisions (Barreto, 2010 : 99)

(devenue San Juan de Cespedes) (1625 ?1629 ?) et San Miguel (1661) ne comptèrent jamais un grand nombre d'habitants (Barrios Pintos, 1996 : 24). C'est seulement à partir de la fondation de Colonia Do Sacramento (1680) par les Portugais que l'on pourrait compter des Européens par centaines sur le territoire. Le déplacement de Santo Domingo de Soriano (1702) depuis l'Entreríos apporterait également quelques centaines d'habitants supplémentaires sur les rives orientales du fleuve Uruguay. L'occupation du territoire par les Européens se fit depuis les côtes (de la mer mais aussi des fleuves) et s'engagea progressivement vers l'intérieur des terres.

A ces quelques soldats, prêtres et commerçants péninsulaires venus tenter l'aventure dans ces lointaines contrées, il faudrait ajouter les esclaves amenés par les Portugais lors de la fondation de Colonia do Sacramento, en 1680. Le nombre d'Afro-uruguayens, population tout autant ignorée par l'histoire officielle que celle des indiens, nous est également inconnu avec précision. P. de Carvalho Neto a établi des études statistiques en s'appuyant sur les chiffres recueillis par sept auteurs différents, dans lesquelles il évalue le nombre d'esclaves noirs amenés pour servir sur l'actuel territoire uruguayen entre 2.000 et 20.000 individus (De Carvalho Neto, 1956-1957). Des travaux plus récents, basés sur les registres du port de Montevideo et les divers recensements portent le chiffre à au moins 35.000 (Montaño, 2008 : 113). Les esclaves étaient en priorité destinés au trafic vers d'autres régions du continent comme les mines du Potosí, mais un nombre considérable d'entre eux resta sur le territoire. Ils furent domestiques dans les maisons les plus riches, mais également utilisés comme main d'œuvre pour les tâches les plus pénibles, d'autant que les systèmes de la *mita* et de *l'encomienda* rencontrèrent une vive résistance de la part des indiens dans ces contrées.

A cette population Noire et Ibérique dans les agglomérations coloniales, il faudrait certainement ajouter très vite la présence d'indiens dont des Guaraníes comme à Colonia del Sacramento (Barrios Pintos : 1974, 15). En nous plaçant dans des temps longs, il nous faut mettre ici en évidence un facteur essentiel à l'heure d'aborder la question du métissage, et c'est la quasi-absence de femmes européennes au cours des deux premiers siècles de colonisation. Les premiers espagnols à conquérir le territoire n'amenèrent pas leurs femmes, hormis de rares exceptions. L'expédition de Pedro de Mendoza (1535), composée de 1500 *conquistadores*, ne compta que huit femmes, celle d'Alonso Cabrera (1538), deux, celle d'Alvar Nuñez Cabeza de Vaca (1541) quatre, et celle de l'*Adelantado* Juan Ortíz de Zárate (1574), cinq (Yarza Rovira, 2009 : 53). Les Indiennes amélioraient leur condition sociale en ayant des enfants métis (Salas, 1960), le nombre d'unions avec les Européens dût être assez

important pour que dans une lettre anonyme de l'époque, ces terres soient appellées le « paradis de Mahomet » à cause du sérail de femmes dont les conquistadors disposèrent pour les travaux des champs et les plaisirs de la chambre (Yarza Rovira, 2009 : 54).

Il faut également ajouter que l'absence de richesses minières n'encouragea pas la migration depuis la métropole espagnole. Ainsi, la principale caractéristique démographique qu'il nous faudra retenir ici, est que la population européenne sur notre territoire ne dépassa pas la centième partie de la population hispanique en Amérique[35] au cours de la période décrite. Les estimations de l'historiographie classique pour la population indienne au moment de la conquête, ne dépassent pas les quelques milliers (Barrios Pintos, 1991 : 55 ; D. Vidart, 1964[36]). Ces auteurs basent leurs chiffres (comme la plupart des américanistes de leur génération) sur les travaux de Rosenblatt[37] et sur le rapport entre démographie et ressources premières. Mais on ne peut que souligner le biais statistique de calculs faits à partir de présupposés évolutionnistes qui attribuent un nomadisme d'office aux peuples ne pratiquant pas l'agriculture (Clastres, 1974 : 73). Bien avant ces méthodes d'estimation démographique, ce sont semble-t-il les propos d'Azara qui ont du influencer les premiers historiens de l'Uruguay au XIX^{e} siècle. Pour celui-ci, missionnaires et militaires ont pour des raisons d'intérêt, exagéré volontairement le nombre d'indiens (Azara, 1845 : 138). C'est ainsi que les historiens n'accordèrent que peu de crédit au récit d'Ulrich Schmidl, participant à l'expédition de Pedro de Mendoza :

« *C'est ainsi que nous arrivâmes heureusement au Río de la Plata en cette année de 1535, et trouvâmes là un village d'indiens où ils étaient deux mille, appellés Zechurvas, et qui n'ont pour nourriture que de la pêche et de la chasse, et qui vont tous nus*[38] »

Ce n'est que récemment que les chiffres avancés pour la population précolombienne, comme pour le reste du continent, ont été revus à la hausse. Jusqu'à il y a peu, le nombre réduit d'indiens permettait encore par exemple à des historiens reconnus d´y voir l'explication d'une absence de métissage (Nahum, 1999 : 8). Pour le cas de l'Uruguay, c'est l'archéologue M.

[35] Magnus Mörner en se basant sur les chiffres de P. Chaunu estima à 250.000 les immigrés espagnols arrivés au cours du premier siècle de la conquête.(Chaunu, Sevilla y el Atlántico, 1504-1650. París 1955-1960). John Parry ramène ce chiffre à 100.000. John Parry, The Spanish Seaborne Empire, n.4, 1966.

[36] Marcha, 5-VI- 64.

[37] ROSENBLATT, A. La población indígena y el mestizaje en América, Buenos Aires, 1954, vol. I, p. 103.

[38] « Así llegamos felizmente al Río de la Plata el año de 1535, i hallamos allí un pueblo de Indios en q havía dos mil, llamados Zechuruas, que no tienen más comida que pesca y caza, y andan desnudos todos. » SCHMIDL, U. Historia y descubrimiento del Rio de la Plata y Paraguay por Ulderico Schmidel con introduccion y observaciones críticas por M.A.P., Buenos Aires, 1881, 264 p. (page 20).

Consens qui, en reprenant la méthode régressive (ou de dépopulation[39]) et en s'inspirant des travaux de l'Ecole de Berkeley (Chaunu, 1960 et 1963), estima le nombre d'habitants autochtones entre 60 et 200 mille individus pour l'an 1600 (Consens, 2010 : 233).

Les informations qui nous sont parvenues sur les indiens rencontrés au cours des XVIe et XVIIe siècles sont assez rares mais signalent néanmoins une étonnante diversité. On trouve ainsi un nombre impressionnant d'ethnonymes toutes sources confondues pour ce qui est des habitants du territoire qui nous intéresse : *charrucíes (jacroas, zechurúas, charrúas, charruahas, Garruas), biguais (begoais, beguales, bequaes, beguaes, beguá-charrúa), Chanáes (Timbues, Chaná-timbúes), charnais, guaraníes (arachanes), yaros, carijós, guenoas (guenoaes, guanoás) mojanes (bohanes, bejanes, boganes, bojanes, Mbojas, Mbohas, Mbojanés, boxanes), martidanes, pampas, mbojas, mbatidas, Cloyas, Carios, Tapuias, Guanos, Mocars, et Imbolomas.*

Ces ethnonymes serviraient à l´établissement d'une cartographie ethnique qui aurait une place importante dans l'imaginaire, notamment grâce à leur reprise postérieure dans les manuels scolaires. Mais il convient ici d'en relativiser tout d'abord l'objectivité. Nous savons depuis l'époque des pionniers de l'ethnographie que les ethnonymes sont généralement des désignations externes, et qui ne correspondent que rarement à celles que les groupes se donnent à eux-mêmes. Les indiens dont il sera le plus question dans ce travail, les Charrúas, devraient leur nom, selon Pedro de Angelis au Guaraní cha = nous et rua = coléreux, ce qu'il a traduit par « nous les turbulents »[40]. Cette interprétation serait reprise par la plupart des auteurs[41] jusqu'à ce qu'en 2001, D. Vidart formule la théorie qui associe le nom aux masques portés lors de festivités galiciennes et dont les porteurs manifestaient une agressivité notoire[42].

---

[39] Autrement dit à partir des chiffres de la mortalité.

[40] Indice Geográfico e Histórico, 1836. p. 87 : « Schuller affirme : Qui furent alors ceux qui nommèrent ces Indiens du Cap de Santa María ? Les interprètes que les Conquistadors avaient emmené de Santa Catalina . En quelle langue parlaient-ils aux Indiens du Plata ? En langue générale du Brésil, qui était le guaraní. Et c'est pour cette raison que nous voyons dans les premiers textes, que presque toutes les nations sont enregistrées avec des noms guaranís.»

[41] Dont Historia del Uruguay – Victor Arreguine, Imp y Litografía La Razón, Montevideo, 1892, 416 p.

[42] Lettre de D. Vidart de 2001, publiée dans « El Rico patrimonio de los orientales », Banda Oriental, 2004, Montevideo, 176 p. On trouve parmi d'autres versions celles de César López Monfiglio « nous les jaguars ». (El totemismo entre los charrúas, 1962) peu probable de par le mélange de termes issus du guaraní et de l'arawak (« cha » et « arúa »), on trouve aussi « riverains » ou encore « sauterelles » chez Vicente Fidel López (Geografía histórica del territorio argentino, 1869) à partir du guaraní,
Pour Francisco Bauzá (Historia de la dominación española en el Uruguay, 1895-1897), le terme désigne « les destructeurs ». Rodolfo Schuller (Prólogo a la Geografía física y esférica de las Provincias del Paraguay y Misiones guaraníes de Félix de Azara, 1904) énonce lui les hypothèses suivantes : « les colorés », « tâchés » ou

Pour l'archéologue Mario Consens, certaines identifications ethniques furent faites sur la base de descriptions de tenues qui auraient pu correspondre à des fonctions sociales au sein du même groupe et n'auraient pas dû être retenues comme marqueurs ethniques particularisants (Consens, 2010)[43]. Il nous faut aussi remettre en question l'essentialisme qui accompagnait la notion d'ethnie dans les travaux historiques jusqu'à il y a quelques années. Que dire ainsi d'un document qui semble citer côte à côte des ethnies qui seraient par la suite montrées comme des ennemis héréditaires :

« *Et un jour mardi 29 du mois de décembre 73, se trouvaient cachés dans les roseaux (de la rivière San Juan) jusqu'à 200 indiens charrúas et guaraníes…* »[44]

La mutinerie d'un groupe d'indiens serranos et pampas *desnaturalizados* (déportés) à Santo Domingo Soriano en 1686, au cours de laquelle ils tuent une partie de la population chaná de la réduction, avant de se voir attaqués par un groupe de charrúas venus à la rescousse, montre la complexité des relations inter-ethniques (Bracco, 2006 : 7). Les modifications d'alliances, mais aussi les migrations furent des phénomènes bien plus courants que l'historiographie du XXe siècle laisserait penser (Bracco, 2004 : 345). Selon cet historien, le terme *bande orientale*, utilisé dans les sources, ne désignait pas la rive orientale du fleuve Uruguay, mais celle du Paraná. Ce fait « déplace » ainsi la plupart des descriptions, et remet en cause les localisations originelles des groupes décrits comme originellement présents sur le territoire aujourd'hui national (Bracco, 2006 : 14)[45]. De toutes manières, il nous faut signaler que, bien evidemment, aucun de ces groupes n'a limité son aire de peuplement aux frontières actuelles de l'Etat uruguayen. Guenoa-minuanes, charrúas, yaros, mais également chanáes et guaraníes ont de tout temps traversé le fleuve Uruguay et le Cuareim, s'installant tantôt d'un côté ou de l'autre.

« mutilés ». Julio Estavillo, dans un manuscrit inédit cité par D. Vidart dans l'article cité les relie, lui, au serpent comme animal totémique à partir du terme « char », « chan » ou « kan ».

[43] « *Desde lo genético y antropólogico resulta imposible proponer en textos históricos educativos que había etnias enteras, o puras, en dicho período. Esa inadecuación que esconde la diversidad humana, imposibilita que a través de los documentos e informes de dicho período, se puedan conocer quiénes habitaban esta área* ». (Consens, 2010).

[44] « Y un día martes 29 del més de diciembre del año 73, se emboscaron en esos pajonales (del arroyo San Juan) hasta 200 indios charrúas y Guaranies… » Lettre du trésorier Hernando de Montalvo, écrite le 29 mars 1579, citée par José Joaquín Figueira in Breviario de Etnología y Arqueología del Uruguay, Imp. Gaceta comercial, Montevideo, 48 p, 1965.

[45] Voir également la carte du P. Quiroga dans l'introduction de cette partie qui localise clairement les Charrúas dans l'actuelle province d'Entre Ríos.

Tout comme l'écrit Thierry Saignes au sujet des descriptions que font les missionnaires franciscains des Chiriguanos, ceux qui explorèrent la région écrivirent d'abord une histoire pour défendre (l'ordre), un dictionnaire pour énoncer (les valeurs d'un monde moribond) et ensuite une géographie pour disséquer (l'autre) (Saignes, 1984). C'est avec prudence qu'il nous faut donc considérer le puzzle toujours en construction que décrit l'ethnohistoire indienne de l'Uruguay. Rappelons que dans ce chapitre notre but est double. Il s'agit de résumer à la fois pour le lecteur les éléments ethnohistoriques dont nous disposons pour cette période et de relever les éléments récurrents de la représentation des populations du territoire. Plutôt que de dresser une liste de ces ethnies, il nous a semblé plus pertinent de les décrire à partir de ce qui les caractérisa dans les sources.

Les deux principaux critères de distinction ethnique furent au départ la pratique ou non de l'anthropophagie, et la situation géographique. En 1527, Sebastiano Caboto débarqua sur les bords de l'actuel Río de la Plata. Sans que des fouilles archéologiques l'aient confirmé à ce jour, on pense qu'il fit construire un petit avant-poste fortifié sur le terrain, ironie de l'histoire, où se trouve aujourd'hui la résidence présidentielle d'été, la *Estancia de Anchorena*[46]. Caboto recueillit un rescapé de l'expédition de Solís qui dut lui être bien utile, notamment pour communiquer avec les indiens : Francisco del Puerto. Roger Barlow, membre de l'expédition de Caboto, nous fournit une description de la population autochtone en 1540-41:

« (...) à partir de San Salvador, en amont du Paraná il y a de grands groupes d'indiens appelés guaraníes qui sont des gens impitoyables, qui se font continuellement la guerre à travers leurs frontières et se mangent les uns les autres [47]*».*

Barlow fournit une description de l'anthropophagie des guaraníes qui n'eut rien à envier à celle qui fut faite plus tard par Hans Staden et qui comporte d'ailleurs de nombreuses similitudes avec celle-ci[48]. C'est parmi eux, appelés cette fois « *chandules* » que Francisco del Puerto, seul rescapé de l'expédition de Solís, aurait survécu dix années (Sierra, 1964 : 74-76). Leur localisation les place ici hors de l'actuel territoire uruguayen, mais c'est à eux qu'il faudrait en tous les cas associer l'ethnonyme « arachán ». En effet, Rui Díaz de Guzmán

[46] Du nom du propriétaire de ces terres, Aaron Anchorena (1877-1965).

[47] « *Sobre la costa de Santa Lucía y hasta San Salvador ciertas generaciones de indios llamados biguais y charnais que viven de la caza y de la pesca y no se comen unos a otros. (...) Pero desde San Salvador, río arriba del Paraná hay grandes agrupaciones de indios llamados guaraníes quienes son gente muy despiadada y continuamente se hacen la guerra a través de sus fronteras y se comen unos a otros* ». (Barlow, 1932 [1541])

[48] STADEN, Hans. Verdadera historia y descripción de un país de salvajes desnudos, feroces y caníbales, situado en el Nuevo Mundo, América, Marburg, 1557.

décrivit les guaraníes de la région est de l'actuel Uruguay sous le nom d'arachanes « *gens bien dispos et corpulents* (…) *non pour être différents des autres de cette nation, mais pour avoir les cheveux emmêlés et frisés vers le haut de leur tête*[49] ». Nous ne reviendrons pas ici sur les suppositions d'historiens sur l'ethnie à laquelle auraient appartenu ceux qui attaquèrent Solís. Signalons cependant qu'un groupe clairement identifié dans les chroniques disparaît dès le XVIIème siècle : les guaraníes cannibales. Oviedo qui les désigne « *caribes* »[50] en 1535, ajouta à leur description des traits de félonie et de traîtrise :

« *ici avec nous il y a cette autre génération, qui sont nos amis qui s'appellent Guarenis et ont pour autre nom Chandris, ceux-ci étaient éparpillés par cette terre et d'autres nombreuses. Tels des corsaires du fait d'être ennemis de toutes ces autres nations et d'autres nombreuses que je dirai plus loin, ce sont des gens très traîtres, tout ce qu'ils font est fait avec trahison* [51] ».

Tout semble indiquer que ces descriptions, qui combinent des traits négatifs comme la couardise, la luxure, la faiblesse, la méfiance, à une compréhension naissante des rites et des difficultés des conditions de vie des peuples en question, se construisent en répétant des modèles pré-établis (Flores Morador, 2006 : 164). Mais au-delà de l'image d'indien traître et sournois, c'est la qualité guerrière de ces guaraníes qui est ici à retenir. Aníbal Barrios Pintos, qui pense qu'il y eut deux pénétrations de guaraníes sur le territoire au XVI[e] siècle, cite un rapport du pilote florentin Bachio de Filicaya au gouverneur Francisco de Cèspedes en 1626 selon lequel des guaraníes insoumis et non-agriculteurs, peuplaient la baie de Maldonado, s'élevant au nombre d'un millier environ (Barrios Pintos, 1991). Ces Guaraníes des premières chroniques correspondaient-ils bien à ceux qui pour Anselmo Jover Peralta « *formaient un vaste ensemble indéfini de peuples, unis plus, par un fonds commun de traditions sociales, religieuses et linguistiques anciennes que par un ordre politique* ? » (Peralta, 1950). A. Métraux a décrit les Tupí-Guaraníes en les divisant en quatre aires géographiques de

[49] « gente muy dispuesta y corpulenta ». Díaz de Guzmán. La Arjentina. Buenos Aires, 1835.
[50] « *en el paraje de esta hay otra gente que se dice guaraníes, a la banda del Sur que son caribes y comen carne humana y hacen guerra a todas las otras naciones del río y son muy belicosos y flecheros, y su lengua muy diferente e apartada de las otras* ». Récit du Veedor Alonso de Cabrera in ANGELIS, Pedro de. Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del río de la Plata. Vol. 6, Buenos Aires, 1836.
[51] *« aqui. con. nosotros esta. Otra jeneracion. Que son. Nros. Amigos los quales. Se llaman. Guarenis y por otro nombre. Chandris. estos andan dellamados por esta tierra y por otras muchas. como corsarios a cabsa de. ser. Enemigos de todas estotras naciones y de otras muchas. que adelante dire. son jente. muy traydora. todo lo que azen. Es con traycion »* Lettre datée du 10 juillet 1528 à San Salvador.

répartition, dont celle des « méridionaux » *carijó*, *carios* ou *chadules*, *cainguá*, *apapocúva*, *oguaiva*, *cheirpu*, *aré*, *guayakí* entre autres (Métraux, 1948). Agriculteurs, les Guaraníes pratiquaient et pratiquent toujours la culture sur brûlis, technique appelée « *cultivo de roça* ». Selon Betty Meggers[52], cette technique spécialisée caractérise le peuple Guaraní et montre leur parfaite adaptation à la forêt tropicale. Nous ne disposons d'aucune description de ce type pour le territoire qui nous intéresse et peut-être faut-il voir la présence de ces groupes comme un phénomène transitoire, dans le cadre d'un semi-nomadisme religieux telle la quête de *Yvi-maranei* (la terre sans mal) ? Dans une lettre adressée à son père, Luís Ramírez, membre de l'expédition de Caboto nous apporta deux autres informations qui allaient valoir son nom au Rio de la Plata :

« ils sont les seigneurs d'une grande partie de ces Indes et confinent avec ceux qui vivent sur la cordillère. Ils ont de nombreuses planches et boucles d'oreilles en argent et en or et des haches, avec lesquelles ils coupent la forêt pour semer[53]. »

Que sont devenus ces peuples à partir du XVII^{e} siècle ? Nous ne pouvons émettre ici que des hypothèses, qui ne s'excluent pas les unes les autres par ailleurs, à savoir :

1 – Ils ont progressivement rejoint les réductions et les missions religieuses.
2 – Ils ont quitté ces territoires, peut-être chassés par les autres groupes et les colons.
3 – Ils ont disparu dans un métissage avec les autres groupes décrits.
4 – Ils sont morts au cours de combats et victimes de maladies.

L'autre groupe que l'on trouve dans ces premières descriptions, est celui qui nous intéressera le plus dans ce travail. Il est le premier à apparaître dans les chroniques. Le charrúa a très vite représenté l'indien rebelle, objet de terreur pour les marins, comme le décrivit Alonso Riquelme de Guzmán en 1548, alors qu'il se voyait naufrager dans le río de la Plata :

« *Craignant tous la perdition qu'ils voyaient si près d'eux, ils décidèrent de quitter le navire, et de se rendre sur la terre ferme, au risque et au danger de tomber tous entre les mains des indiens de cette terre, qui sont les Charrúas, cruels et barbares* »[54].

[52] MEGGERS Betty in GONZALEZ RISOTTO, L. et RODRIGUEZ VARESE, S., 1991.
[53] « *señorean gran parte desta India y confinan con los que habitan en la Sierra. Estos traen mucho metal de oro y plata en muchas planchas y orejeras, y en hachas, con que cortan la montaña para sembrar »* Lettre datée du 10 juillet 1528 à San Salvador.

C'est également le terme charrúa qui revient dans les récits de batailles et de saccages des premiers villages qu'établirent les colons. San Juan, fondé par *l'adelantado* Irala en 1552[55] ne dura que deux ans, suite aux attaques incessantes des indiens. Ce fut également le cas de San Gabriel, fondé par Ortíz de Zárate en 1573, et de San Salvador, fondé par Juan de Garay l'année suivante. Ruy Díaz de Guzmán apporta un bémol à leur bestialité :

« Ils sont très osés dans leurs tâches, et cruels au combat, et après très humains et pieux avec les prisonniers.[56]*. »*

Les traits sous lesquels les charrúas furent décrits par Martín del Barco Centenera, dans la rédaction de La Arjentina en 1574, resteront néanmoins les plus repris pour l'historiographie :

« Parmi ces tribus la plus remarquable était celle des charruas :
Gens qui ne furent jamais conquis
Qui ne craignaient pas même le monde entier
……
En guerres et en batailles belliqueuses
Osées et intépides de grande manière[57] »

Avec les descriptions physiques et morales des ethnies, les critères de distinction ne seraient plus seulement géographiques. Alors que les guaraníes disparurent des descriptions, les charrúas allaient multiplier leurs affrontements avec les colons au fur et à mesure que ces derniers pénétreraient dans le territoire. L'introduction du cheval et du bétail à la fin du XVIème siècle apportèrent à la fois des conflits d'intérêts et une acculturation dont

---

[54] « Recelando todos la perdición que tan cercana tenían, acordaron desamparar el navío, y salirse a tierra firme, al peligro y riesgo de venir todos a poder de los indios de aquella tierra, que son los Charrúas, crueles y bárbaros ». DE ANGELIS, P. Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del río de la Plata. vol. 1, Buenos Aires, 1836.

[55] 1542 pour Consens (2010).

[56] « Corren toda esta Isla los indios Charruas de aquella costa, que es una jente mui dispuesta y crecida, la cual no se sustenta de otra cosa, que de caza y pescado. » (…) « Son mui osados en el acometer, y crueles en el pelear, y después muy humanos y piadosos con los cautivos ». DE ANGELIS, P. Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del río de la Plata. vol. 1, Buenos Aires, 1836.

[57] « Entre estas tribus, la mas notable era la de los charruas :La gente que jamás fué conquistada Que a todo el mundo junto no temia (…) En guerras y batallas belicosa. Osada y atrevida en gran manera » Centenera, La Argentina, Cantos X, on trouve des références aux Charruas aussi dans les cantos XI, y XIV. Colección de Don Pedro de Angelis, t.II, Buenos Aires, 1836.

bénéficièrent les indiens, rapidement devenus équestres. A partir de 1607, Hernando Arias de Saavedra, alors gouverneur de Buenos Aires, entreprit plusieurs expéditions sur la rive orientale de l'Uruguay, pour y affronter les charrúas[58]. Suite à des échecs répétés, il proposa au C*onsejo de Indias* de confier la réduction de ces indiens aux religieux (Acosta y Lara, 1989 : 14). Mais la croix ne rencontra pas plus de succès que l'épée et bien qu'on trouve quelques charrúas réduits[59] au XVII[e], notamment en compagnie de chanás à San Francisco de Olivares, les réductions de charrúas résultèrent assez éphémères (Guidon, 1988 :101). Le charrúa devint l'indien *infidèle*, figure qui englobe tous ceux qui n'ayant pas embrassé la foi chrétienne, vivent hors de la loi des missionnaires et par conséquent également de la couronne. Ce phénomène est de plus en plus signalé par les chercheurs qui accusent une généralisation exagérée du terme charrúa dans les sources historiques (Svriz Wucherer, 2010 : 4). Leur image, associée à la violence s'appuie également sur une description physique qui les apparente aux patagons et les distingue des guaraníes, tout en les associant aux monstres et géants alors décrits pour le continent :

« les habitants autour de la riviere de Platte sont gens de grande et haute stature, approchans plustos de la nature de Geant » (André Thévet)[60]

Sanguinaires donc, les charrúas furent également décrits comme ignorant l'agriculture, et par conséquent fainéants :

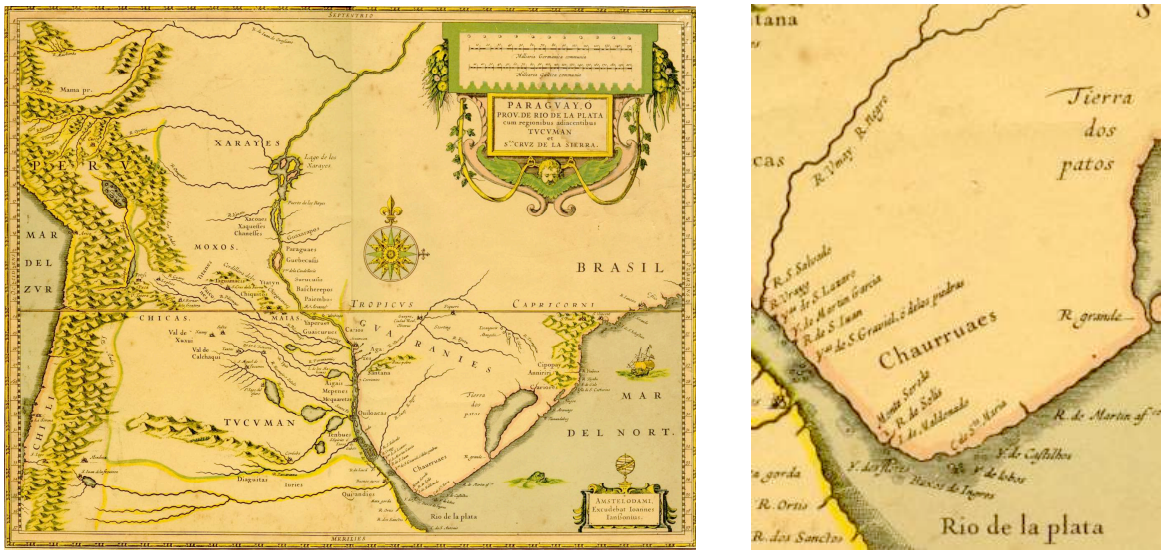
« *certains indiens qui s'appellent charrúas qui habitent les bords de ce fleuve, gens fainéants qui ne sèment pas (...)* »[61].

---

[58] Hernandarias réalisa une expédition contre les Indiens de la *Bande Orientale* en 1603 qui pour Lozano connut un échec sans égal (Lozano, Vol. III, p. 294). Pour Sallaberry, Hernandarias rendit compte au roi le 2 juillet d'une victoire sur les Indiens (Sallaberry, 1926).

[59] Dans une certification aux services prêtés par le curé de la doctrine Jacinto Rolón, au village des Saints Martyrs du Japon, on trouve : « .., Administrant les Saints Sacrements, enseignant les doctrines aux Indiens, prédiquant dans leur langue la Sainte Crainte de Dieu et l'obéissance au Souverain et particulièrement dans le catéchisme des familles Infidèles, Charrúas et Minuanes que j'ai mis dans ce village qui avec charité et amour se trouvent tous, excepté trois personnes, réduits au sein de l'Eglise ». « …, Administrando los Stos. Sacramentos, enseñando las doctrinas a los Yndios, Predicando en su idioma al Sto Tempr de Dios, y la obediencia al Soberano y particularmente en la catequización de las familias Ynfieles, Charruas y Minuanes qe puse en aquel Pueblo con cuya caridad y amor se hallas todos, a excepción de tres personas, reducidos al gremio de la Iglesia ». (AGI Buenos Aires). In GUIDON, N. Misión de rescate arqueológico : Salto Grande, ROU, tomo 1, MEC. Dir. Cientifica. Montevideo, 1988, 338 p.

[60] THEVET, André. Les singularitez de la France antarctique, autrement nommee Amerique, & de plusieurs terres et isles decouvertes de nostre temps, publiée à Paris par Maurice de La porte en 1557 et réimprimée à Anvers par Christophe Plantin en 1558.



Carte de Ioannes AMSTELODAMI, Guiljelmus Blaeuw escudit. « Paraquaria vulgo *Paraguay* cum regionibus adiacentibus », 1662.

C'est également à partir de leur situation géographique qu'un troisième groupe serait décrit dans les chroniques primitives. Dans le récit déjà cité de Barlow, on trouve ainsi :

« *Sur les bords du Santa Lucía et jusqu'à San Salvador certaines générations d'indiens appelés biguais et charnais qui vivent de la chasse et de la pêche et ne se mangent pas les uns les autres*[62] ».

Le terme *charnai* et *biguai* est à associer avec ceux de Chanaes et Beguas (Ramírez, 1528) ; biguaes (Valdivieso, 1530) ; beguais (Lope de Sousa, 1531) et, plus problématique, celui de beguá-charrúa (Morales, 1530 environ). Pero Lope de Sousa les rencontra en 1531 près de l'embouchure de la rivière Solís Grande qui limite de nos jours les départements de Maldonado et Canelones, et qu'il appella « *le fleuve des beguas* » (Acosta y Lara, 1955 : 11), il les décrivit de la manière suivante :

« *des hommes très robustes et grands : au visage fort laid ; ils ont les cheveux longs : certains se trouent le nez et y portent des morceaux de cuivre brillant ; ils vont tous couverts*

[61] « ciertos indios que llaman charrúas que habitan en la ribera de este río, gente gandul que no siembra (…)Lettre du trésorier Hernando de Montalvo, écrite le 29 mars 1579, citée par José Joaquín Figueira in Breviario de Etnología y Arqueología del Uruguay, Imp. Gaceta comercial, Montevideo, 48 p, 1965.
[62] « Sobre la costa de Santa Lucía y hasta San Salvador hay ciertas generaciones de indios llamados biguais y charnais que viven de la caza y de la pesca y no se comen unos a otros ».

de peaux (…) Ils ne mangent que de la viande et du poisson ; ils sont très tristes et passent la plupart de leur temps à pleurer. (…) *Ces hommes sont tous grands et robustes et il semble qu'ils ont beaucoup de force. Les femmes sont toutes de bon semblant (…) on ne leur a pas vu de vêtements »*[63].

Selon Anibal Barrios Pintos[64], Lope de Sousa aurait été accueilli avec une salutation larmoyante, comme c'était la coutume pour d'autres amérindiens. Pero Lope de Sousa situa les chanas-timbus dans les îles situées au nord du Río de la Plata, au sud du Rio Negro, et les beguaes plus au nord, sur le Paraná, ajoutant sur ces derniers que :

« *quand le froid croît, ils s'en vont sur la terre ferme au sud, et se sustentent de pêche et sèment quelque peu comme les sus-dits* ».

La plupart des sources placent les chanáes sur les bords du fleuve Uruguay (Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, 1535 ; Domingo Martínez de Irala, 1531). Une carte de 1686 faite par le capellán Juan Ramón, cosmographe du royaume du Pérou, situe leur habitat 300 kilomètres plus à l'est, aux sources du Río Negro (qui se jette dans le fleuve Uruguay). Oviedo distingue également les deux ethnies :

*« Ces indiens [*les jacroas ou charrúas*] se trouvent sur la côte nord, et plus avant sur cette côte, au delà du Río Nero, il y a d'autres gens qui se disent chanastimbues, qui vivent sur les îles de cette côte ».*[65]

Renzo Pi Hugarte signale que les chroniqueurs ont pu confondre chanáes et charrúas, comme on peut le voir lors du procès contre Sebastiano Caboto où les indiens sont cités à la fois comme chaná-timbúes et charrúa-timbúes (Hugarte, 1993). Luís Ramírez, dans la lettre déjà citée, décrit une population multi-ethnique à Sanctis Spiritus, sur la rive occidentale de l'Uruguay, composée de *: « carcarais, chanaes, beguas, chanaes-timbus et timbus de*

[63] « Estos hombres son todos grandes y robustos y parece que tienen mucha fuerza. Las mujeres son todas muy bien parecidas (…) ropa no les vio. » Lope de Souza, 1861.
[64] Barrios Pintos, 1991.
[65] « *(...) Estos indios están de laparte de la costa norte, y más adelante en la mesma costa, passando el rio Nero, esta otra gente que se dice chanastimbues, que viven en islas de la costa y dicha.»* Oviedo, d'après les récits entre autres du capitaine Francisco de Rojas, Johan de Junco et Alonso de Santa Cruz (tous membres de l'expédition de Gaboto de 1526) FERNANDEZ DE OVIEDO Y VALDES, Gonzalo. Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del mar océano.Tomo primero de la segunda parte, segundo de la obra. Madrid, 1852.

différents langages ». A partir il est vrai de sources récentes (datant du XIXe siècle), de récentes études ont mis en lumière la parenté linguistique entre les deux ethnies charruas et chana (J. Pedro Viegas Barros, 2006, 2008, 2009 et 2010). Il nous est difficile vu le peu de sources, d'établir quelles purent être les relations entre chanás, beguás, timbús et charrúas au cours du XVIe siècle. Ils partageaient certains rituels, tel celui de la mutilation dactilaire. Ramírez la décrivit pour les « *tinbus* » qu'il vit à Sancti Spiritus[66] et Lope de Sousa pour les chanás :

« *Lorsque l'un d'eux vient à mourir, selon le degré de parenté ils se coupent les doigts ; une articulation pour chaque parent ; j'ai vu beaucoup de vieux ne plus avoir que le pouce*[67] *».*

Cette pratique de deuil serait également décrite pour les charrúas par Martín del Barco Centenera dans *La Arjentina* et bien plus tard, en 1729, par le père Cattaneo[68]. Les missionnaires semblent néanmoins confirmer une différence entre chanáes et charrúas, à en juger par les noms de leurs réductions. Ainsi, en 1624, Fray Juan de Vergara, sous les recommandations du gouverneur de Buenos Aires Céspedes fonda les réductions de *San Francisco de Linares de los Charrúas*[69] et de *San Antonio de los Chanaes* (ou Chaneces), appellée par la suite « *San Juan de los Céspedes* »[70]. En février 1626, ils étaient près de 200 à y vivre (Barrios Pintos, 1974 :19). Cette réduction devait être abandonnée quelques mois plus tard, suite aux attaques des indiens non-convertis. En juin 1664, la réduction de Santo Domingo de Soriano est citée dans une lettre de J. Martínez de Salaçar[71]. Celle-ci, comprenait selon cette même lettre, des charrúas et des chanás au nombre de 425 individus des deux sexes. Elle se trouvait en cette époque sur l'île du Vizcaíno, puis sur la terre ferme à partir de 1718, devenue depuis Villa Soriano. Cette commune est considérée comme le premier peuplement créole de l'actuel Uruguay, et fut avec les réductions franciscaines de Las Viboras et Espinillo le foyer du métissage entre espagnols et indiens, en particulier du fait de la rareté

[66] « las mujeres dest os tinbus tienen por costumbre de cada vez que se les muere algun hijo o pariente zercano se cortan una coyuntura del dedo y tal muger ay dellas que en las manos ni en los pies no tiene155 cabeza en ningun dedo y dizen lo azen a cavsa del gran dolor que [sienten]156 por muerte de la tal persona ». Luis Ramírez, lettre à son père in Madero, Eduardo "Historia del puerto de Buenos Aires". Ed. Buenos Aires. Buenos Aires, 1939 (3éme éd.).

[67] « Cuando muere alguno de ellos según el parentesco, así se cortan los dedos : por cada pariente una articulación ; ví que muchos viejos no tenían más que el dedo pulgar ».

[68] In BUSCHIAZO, Mario J. Buenos Aires y Córdoba en 1729, segun cartas de los padres C. Cattaneo y C. Gervasoni S.J., Buenos Aires, 1941.

[69] Qu'on trouve également sous le nom de Olivares.

[70] En carta al Rey con fecha del 20 de setiembre de 1628, el mencionado gobernador (A.E.I. Charcas, legajo 28) in Anibal Barrios Pintos, 1974.

[71] In Anibal Barrios Pintos, 1974.

de femmes blanches (Zum Felde,1958 [1917] : 8). Le peu d'informations sur les systèmes de parenté de ces peuples ne nous apprennent rien sur une éventuelle exogamie, mais les conditions particulières de la conquête ont provoqué des unions inter-ethniques, dont on trouverait la trace dans des registres du XVIIIe siècle (Barreto, 2001 et 2009).

Hormis la lettre de Céspedes, dans laquelle il parle « *d'autres indiens non moins nocifs que les charruas*[72] » (Guidon, 1988 : 99) et de Pedro de Payva qui participa à une expédition d'Hernando Arias de Saavedra, citant « *les indiens chanaes qui capturaient les espagnols des navires qui accostaient*[73] » (Barrios Pintos, 1971 : 34), ceux-ci semblent s'être montrés plus pacifiques et avoir accepté l'évangélisation avec plus de facilité. Ils ne sont plus cités dans les sources à partir du XVIIIe siècle, et ne semblent pas s'être approprié un élément technologique majeur pour la guerre lors de son introduction au XVIe et surtout au XVIIe : le cheval.

Indiens du Río de la Plata. Gravure du Journal de voyage de Hendrick Ottsen.
Journael van de reis naar Zuid-Amerika (1598-1601) / door Hendrik Ottsen ; met inleiding en bijlagen uitgegeven door J. W. Ijzerman.

Avec les chanás, un troisième élément différenciateur apparaît comme on l'a vu, et il s'agit de la langue. C'est celui-ci qui serait également déterminant pour la distinction de deux autres ethnies décrites dans les sources : guenoas et yaros. En effet ces peuples semblent partager

[72] « otros Indios no menos daniosos que los charrúas »
[73] « los indios chanaes que cautivaban a los españoles de los navíos que daban a la costa »

quasiment tout avec les charrúas déjà cités. L'ethnonyme « guenoa » apparaît dans les sources à partir du XVIIe. Orestes Araújo[74], citant Antonio Ruíz de Montoya[75], attribue à ce terme le sens de « ceux qui se tiennent debout » ou encore « les marcheurs » en langue Guaraní. On le trouve pour la première fois dans un document de 1655[76]. Vingt ans plus tard, les prêtres réclamèrent des renforts pour convertir « *des indiens dont font partie les Guenoas*[77] ». Selon le P. Charlevoix, les guenoas étaient confondus avec les « *gualaches* »[78] dont on n'a aucune autre description sur notre territoire. En 1683, le P. Francisco García raconta dans une lettre son séjour chez les Guenoas et comment il réussit à en convertir plusieurs[79]. Il aurait alors, selon Aníbal Barrios Pintos, fondé le village de Jesús María de los Guenoas, sur les rives de la rivière Ibicuí (Barrios Pintos, 1974). En 1687, le P. Xarque décrivait ceux-ci « *par les terres qu'il y a entre le fleuve cité (l'Uruguay) et les côtes de la mer du nord, entre le cap de Santa Catalina et le Río de la Plata*[80] ». La tâche des jésuites ne fut jamais simple avec les Guenoas. Ainsi, le père Cattáneo décrivit comment un missionnaire trouva sa réduction de *Jesús y María* vide à son réveil. Mais il signale dans le même document que souvent ceux-ci reviendraient par la suite (Cattáneo [1730] in Svriz, 2011). Cette situation a dû se produire avec fréquence, notamment à cause de leur nomadisme et l'absence d'une production agricole systématique, qui auraient pu s'organiser sous le commandement du père supérieur de la mission (Svriz, 2010 : 7).

On assimile aux guenoas, les ethnonymes de *Boxanes*[81], *mojanes*, *bohanes*, *boganes*, *bejanes*, ansi que ceux de *mbojas*, *mbohas* et *mbojanes* (ACOSTA Y LARA, 1961 : 18-19). Le terme « minuan », quant à lui, allait être de plus en plus employé pour désigner le même groupe ethnique à partir du XVIIIº siècle. Nicolas du Toict écrivit en 1673 que : « *les espagnols appellent les guenoas minuanes*[82] ». Aníbal Barrios Pintos estima leur nombre à quelques dizaines de familles, allant d'une centaine en 1688 à moins de 500 individus au début du

[74] Diccionario popular de Historia de la Republica Oriental del Uruguay, desde la época del descubrimiento de su territorio, hasta la de su independencia por Orestes Araújo, tomo primero, Imp. Dornaleche y Reyes, Montevideo, 1901, vol. I 438 p ; vol. 2, 444 p ; vol. 338 p.

[75] Antonio Ruiz de Montoya, Tesoro de la lengua Guaraní, Madrid, 1639.

[76] Lettre du 21 octobre 1655 du Gouverneur Baygorri, Buenos Aires, in Cayetano Bruno, Historia de la Iglesia en la Argentina, vol. III, Buenos Aires, 1968.

[77] Lettre du gouverneur du Paraguay au Roi. Asunción, 31 mars 1678, AGI, Charcas, 150.

[78] Gualaches dont on ne trouve cependant pas de description pour la région, mais plus au nord, dansl'actuel Río Grande do Sul. CHARLEVOIX, Pierre-François-Xavier de : Histoire du Paraguay, tome II, 1757.

[79] XARQUE, Francisco. Insignes misioneros de la Compañía de Jesús. Pamplona, Micom imp., 1687, p. 383.

[80] « por las tierras que ay entre el dicho río (Uruguay) y las costas del mar del norte, entre el cabo de Santa Catalina y Rio de la Plata ». Op. cit.

[81] Maestre de campo José Martínez de Salazar (carta al rey de españa) – Campaña del Brasil, antecedentes coloniales, tomo I, (1535-1749) Bs As, 1931.

[82] « a los guenoas los españoles llamaban minuanes ». DEL TECHO, Nicolás (Du Toict). Historia de la Provincia del Paraguay y de la Compañía de Jesús. Tomo I, Tomo II, Tomo III, Tomo IV, Tomo V. Versión 1897. Manuel Serrano y Sáenz. [1673].

XIXème siècle (Barios Pintos, 1991). Ces chiffres sont contestés par D. Bracco, qui voit en eux le groupe amérindien le plus important de l'actuel territoire uruguayen au cours des deux premiers siècles de la conquête. De cette manière, les guenoas auraient été majoritaires dans la région, et les charrúas dans l'actuelle province d'Entre Ríos, en Argentine (Bracco, 2004). Nous avons déjà signalé comment le terme « charrúa » a pu être utilisé pour d'autres ethnies. Il reste que les guenoas partagent avec ceux-ci le caractère *d'infidèles* :

«C'est là que toute l'année les Infidèles trouvent à portée de leur main la chasse, les racines, et les fruits sauvages, en telle abondance, que sans cultiver de terres, rien qu'en changeant de site tous les trois mois les partialités peuvent subvenir aux besoins de leurs familles. Il sont très guerriers, ce pourquoi ils ont beaucoup d'ennemis, qui les obligent à avoir toujours leurs armes à portée de main et ils se convoquent les uns les autres, bien que vivant très loin, avec les fumées ou les lumières de grands feux, qu'ils allument chacun sur leur territoire pour prévenir qu'il y a des ennemis sur leur territoire et qu'il faut s'unir pour le défendre[83]*».*

Les prêtres de la Compagnie de Jésus eurent néanmoins une vision un peu moins négative des guenoas que des charrúas. Ainsi, le père Lozano écrivit à leur sujet :

« *Bien que les guenoas soient de fins athéistes tout comme les charrúas, ils ne sont pas aussi entêtés dans leur cécité et se réduisent plus facilement à embrasser le christianisme spécialement quand ils sont en paix, alors qu'en temps de guerre, la haine de leurs ennemis ne leur laisse pas l'occasion d'être disponible pour toute autre affaire que la vengeance de leurs passions*[84] ».

[83] « Allí todo el año los Infieles hallan a mano la caça, las raizes, y frutas silvestres, en tanta abundancia, que sin cultivar tierras, solo con mudar sitio cada tres meses las parcialidades, pueden sustentar sus familias. (…) Son muy guerreros, a cuya causa tienen, muchos enemigos, que les obligan á estar siempre, con las armas en la mano y se convocan unos Caziques á otros, aunque vivan muy lexos, con los humos, ó resplandores de las grandes hogueras, que encienden cada uno en su territorio, para avisar que hay enemigos en sus tierras, y que es necesario unirse muchos á la defensa». XARQUE, Francisco (y Diego Francisco Altamirano) 2008 [1687] Las misiones jesuíticas en 1687. El estado que al presente gozan las Misiones de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Tucumán y Río de la Plata. Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia-Unión Académique Internationale. « Insignes Misioneros de la Compañía de Jesus en la Provincia del Paraguay » Pamplona, 1687.

[84] "aunque los guenoas son finos ateístas como los charrúas no son tan pertinaces en su ceguedad y se reducen más fácilmente a abrazar el cristianismo especialmente cuando están en paz, que en tiempo de guerras, no les deja el odio de sus enemigos atender a otro negocio que a la venganza de sus pasiones" (Lozano 2010, I: 254).

Les guenoas pratiquaient également le rituel de mutilation dactilaire[85]. Pour Bracco, à la fin du XVIIe siècle les guenoas furent plus décrits comme bergers que comme chasseurs. Il leur attribue une hiérarchie sociale et la reconnaissance de la propriété individuelle (Bracco, 2004 : 94). L'autre ethnie qui apparaît dans les premières chroniques est celle des Yaros, cités par le P. Romero en 1619[86] et le P. Luis Ernote dans une carte datée de 1632 (Furlong-Cardiff, 1936) et au sujet desquels Francisco Xarque écrivit :

« *la nation et partialité la plus renommée, est celle des yarós, ennemis mortels des Guanoás, du fait d'être voisins, séparés seulement par le fleuve Uruguay, que les Yarós traversent lorsque ses rapides crues le permettent, en nageant, ce à quoi ils sont entraînés dès leur enfance, et tuent ou capturent les Guanoás*[87] ».

Une anecdote à leur sujet illustre les difficultés que les missionnaires rencontrèrent dans leur tâche. Répondant à un père qui leur demandait pourquoi ils avaient quitté la réduction, celui-ci s'entendit répondre :

« *parce qu'on nous a prêché que le Dieu des chrétiens en sait tellement, qu'il n'ignore rien, et qu'il est si immense, se trouvant en toutes parts, voyant ce qui s'y passe, que nous ne voulions pas d'un Dieu qui en vit autant*[88] » (Bracco, 2004 : 375).

Alors que la localisation géographique reste un critère distinctif déterminant (et pourtant plusieurs de ces peuples sont décrits comme nomades), les indiens sont également différenciés par leurs relations entre eux, souvent de guerre. Plusieurs sources du XVIe siècle

[85] Plus loin le P. Xarque poursuit : « (…) por cualquiera pariente cosanguíneo, que se muera, se cortan un artejo de los dedos (…) también cargan con los huesos de los partientes difuntos, adonde quiera que se mudan. De estos bárbaros, algunos frecuentan, cuando no lo impiden las crecientes de los ríos, las reducciones del Yapeyú, la Cruz y Santo Thomé, para comprar algunos frutos. ». Op. cit.

[86] Del TECHO, Nicolás. Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesus » version du latin par Manuel Serrano y Sanz, tomo III, libro 7, cap VII.

[87] « la más renombrada nación y parcialidad, es la de los yarós, enemigos mortales de los Guanoás, por andar tan vezinos, que solo media entre unos y otros el dicho río Uruguay, el cual pasan los Yarós, cuando sus excesivas muy rápidas crecientes lo permiten, nadando, en que son muy exercitados desde niños, y matan, o cautivan a los Guanoás ». XARQUE, F. Insignes Misioneros de la Compañía de Jesus en la Provincia del Paraguay. Pamplona, 1687.

[88] « porque les predicaron que el Dios de los cristianos sabe tanto, que nada ignora, y es tan inmenso, que en todo lugar asiste, mirando cuanto sucede, qàue ellos no querían Dios que viese tanto, y en sus bosques obravan mas sin registro ». Comme autre exemple de ces difficultés, au XVIIIème siècle, le père Cattáneo, voulant justifier le besoin de se baptiser par la menace de l'enfer, se vit répondre par un indien que de cette manière il n'aurait pas froid dans l'autre vie (Cattaneo in BUSCHIAZZO, 1941 [1729]).

citent des rivalités inter-ethniques. La lettre de Luís Ramírez à son père décrit par exemple des *Chandrís* (guaraníes) :

« *éparpillés par cette terre et moult autres, comme des corsaires, pour être ennemis de toutes ces autres nations [carcarais, chanaes, beguas, chanaes-timbus, timbus], et d'autres davantage que je dirai plus loin*[89] ».

Mais d'autres documents font état d'échanges plus pacifiques. Ainsi, la présence d'individus d'ethnies charrúas, yaro-gê et guaraníes lors de la fondation du village de Yapeyú en 1627 indique un métissage intertribal précoce (Susnik, 1980 : 149)[90]. Les unions inter-ethniques furent décrites dès la même année, de même que celles entre indiens convertis et infidèles, comme en atteste une lettre du P. Romero adressée au Provincial Mastrillo Durán, datée de 1627 :

« *(...) comme la plupart des gens qui se trouvaient ici réunie avait fui de Buenos Aires, il y avait beaucoup d'indiens et d'indiennes chrétiennes concubines d'infidèles*[91] ».

Les relations entre indiens d'une même ethnie convertis et non-convertis furent sans doute une clé pour la résolution de conflits. D'autres sources attestent d'échanges inter-ethniques commerciaux. Tel est le cas des Cartas anuas des années 1626 et 1627 du P. Mastrilli :

« (…) *Don Francisco de Céspedes Gouverneur pour sa Majesté du Río de la Plata (...) nourrit avec ceci de grands espoirs (...) il enquit le Gouverneur d'acheminer ses tentatives, et de gagner avec flatteries et présents qu'il distribuerait libéralement, les volontés des indiens Charrúas qui sont au-delà du Río de la Plata et confinent et communiquent avec ceux de l'Uruguay [*les Guaraníes*], pour qu'au moyen du commerce qu'ils ont avec eux, ils commencent à prendre des nouvelles des Espagnols, et que pris par l'intérêt, leur ramènent l'un de ceux de cette nation* »[92].

---

[89] « Estos andan derramados por esta tierra y por otras muchas, como corsarios, a causa de ser enemigos de todas estas otras naciones y de otras muchas que adelante diré ». Luis Ramírez, lettre à son père in Madero, Eduardo "Historia del puerto de Buenos Aires". Ed. Buenos Aires. Buenos Aires, 1939 (3éme éd.).

[90] Susnik. Los aborígenes del Paraguay, 1979-1980.

[91] « (…) como la mayor parte de la gente que estaba aquí junta eran huídas de Buenos Aires, había muchos indios e indias cristianas amancebadas con infieles". Lettre du Père Romero au Père Provincial. Yapeyú, 20 septembre 1627. Biblioteca Nacional de Río de Janeiro, Manuscrits de la Collection De Angelis, I-29-7-16.

[92] "(…) Don Francisco de Céspedes Gobernador por su Majestad del Río de la Plata (…) entró con esto en grandes esperanzas (…) procuró el Gobernador para encaminar sus intentos, ganar con halagos y dádivas que

Si l'historiographie a figé les relations inter-ethniques indiennes, tantôt dans la rivalité tantôt dans l'alliance, tout semble indiquer que les relations ont évolué au cours du temps. Signalons ici une alliance entre Guaraníes et Charrúas contre des Yaros qui avaient attaqué Yapeyú rapportée dans une lettre du P. Romero de 1636, dans laquelle « *tous les indiens [de Yapeyú] vinrent pour dire qu'il convenait prévenir les charrúas de leur départ et qu'ils prissent hâte de les rejoindre pour tomber sur les Yaros* » (Vianna, 1970 : 310). Par ailleurs, ces peuples trouvaient peut-être dans la guerre une institution régulatrice, en suivant le modèle de Clastres de « *peuples-pour-la-guerre* » (Clastres, 1987: 184). Nous verrons plus loin, à l'aide de sources plus récentes, comment tous ces groupes firent et défirent des alliances selon leur convenance, tant entre eux qu'avec les armées européennes et les missionnaires.

Alors que le guaraní cannibale que l'on a décrit disparaît avec le XVI^{e} siècle (dans les sources), c'est un guaraní converti et policé qui apparaît sur la scène de notre histoire territoriale au cours du XVIIème. Les *Chemarambotá cé*[93] (amis de faire du mal) sont devenus *Nachemarambotácéri* (ami de la paix) ce qui démontre qu'ils avaient parfaitement distingué la situation de paix de celle de guerre (Levinton, 2009). L'indien *misionero*, comme l'appelleront désormais la plupart des documents, arriva depuis les missions jésuites et franciscaines situées au nord de l'actuel Uruguay, dans un territoire qui est aujourd'hui à cheval sur l'Argentine, le Paraguay et le Brésil. Les missions avaient vu le jour dès les années 1609-1610. Les 7 villages des missions orientales (San Francisco de Borja, San Luis Gonzaga, San Nicolás, San Miguel Arcángel, San Lorenzo Mártir, San Juan Bautista, Santo Angel Custodio ou Santo Angel Guardián de las Misiones) comprirent jusqu'à 50.000 indiens[94] et constituèrent un refuge pour les indiens face aux « malocas » (chasses aux esclaves) menées par les *bandeirantes paulistas*. Bien que les trois tentatives de réductions jésuites et franciscaines sur le territoire aujourd'hui uruguayen entre 1625 et 1626 eussent échoué (toutes avaient disparu en 1628[95]), l'influence des missions fut dans la région surtout

---

liberalmente repartía, las voluntades a los indios Charrúas que están allende del Río de la Plata y confinan y comunican con los del Uruguay, para que mediante el comercio que tienen con ellos, fuesen tomando alguna noticia de los Españoles, y presos con el cebillo del interés, le trajesen alguno de los de esta nación." Documentos para la Historia Argentina, Tomo XX. Iglesia. Cartas Anuas. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1929, p. 357.

[93] MONTOYA, Antonio Ruíz de. Tesoro de la lengua guaraní. Leipzig, Platzmann, 1876, p.208.

[94] SCHIAFFINO, Rafael. Influencia de la Raza Guaraní en el Uruguay, , in PROCEEDINGS : EIGHT AMERICAN SCIENTIFIC CONGRESS, History and Geography : Land occupance and the frontier /pp 215-220.

[95] Archivo Gal de Indias, Sevilla, Legajo Charcas 148. « Testimonio de una información sobre la necesidad de P.P. franciscanos en el Río de la Plata. Buenos Aires. 1625 ».

le fait des « *vaquerías et californias*[96] », opérations qui consistaient à déplacer d'importants contingents de bétail, et qui devinrent de plus en plus régulières au cours du XVII^{e} siècle. Par ailleurs, les missions avaient de grandes étendues privatives autour d'elles où paissait le bétail, appelées *estancias*. Plus du tiers de l'actuel territoire uruguayen, du Río Negro vers le nord, faisait partie de plusieurs de celles-ci, à savoir Yapeyú, San Borja, et dans une moindre mesure, San Nicolás et San Miguel. Comme on le verra plus loin, la présence des guaraníes *misioneros* dans notre territoire aurait une importance capitale en termes démographiques à partir de la deuxième moitié du XVIIIème siècle et de l'expulsion des Jésuites, ainsi qu'au XIXème avec l'immigration provoquée par F. Rivera. Les autres ethnonymes cités au début de ce chapitre n'apparaissent qu'à une ou deux reprises dans les sources, et les descriptions nous semblent trop évasives pour présenter un intérêt dans ce chapitre. Pour être exhaustifs, il nous faut ajouter les *Guayantiranes*, *Negueguianes,* et les *Balomares*, présents dans les recensements de Santa Fé de 1665 (Sallaberry, 1926 : 57), et dont nous ne savons rien hormis leur affrontement avec les troupes espagnoles.
Les critères distinctifs que l'on a pu isoler sont donc au nombre de cinq :

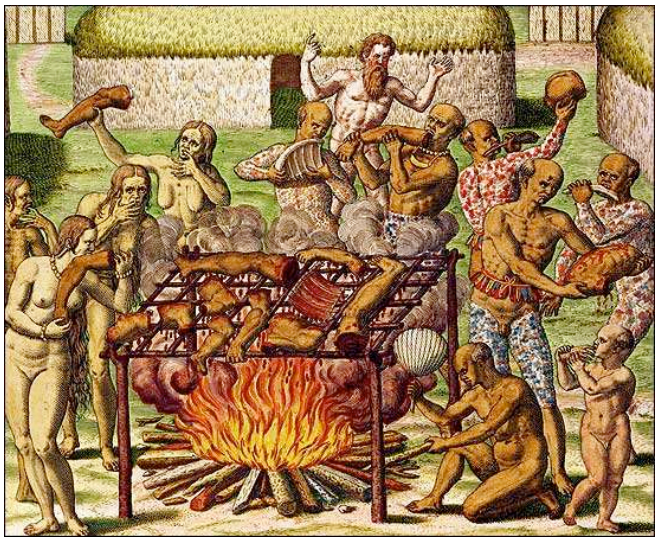
1 – pratique anthropophage (première distinction qui clive les indiens en deux sortes)
2 – localisation géographique
3 – description physique et morale
4 – relations inter-ethniques
5 – langue parlée

Il est évident qu'au cours du temps aucun de ceux-ci n'a pu se maintenir de manière statique. Les sources indiquent d'ailleurs pour tous ces critères d'évidentes et nombreuses contradictions. C'est à partir d'une interprétation des sources que l'historiographie et l'ethnohistoire actuelles allaient construire des modèles synchroniques de la répartition ethnique sur le territoire au cours de cette période. Il en va de même pour les langues indiennes, dont il faudra attendre, hormis pour le guenoa, encore un siècle avant d'être décrites. Cet aperçu de la population du territoire pour les deux premiers siècles après la conquête nous aura permis cependant d'isoler trois grands « tableaux » décrivant les amérindiens :

[96] Ce premier terme s'employait aussi pour désigner l'étendue de territoire où le bétail vaguait librement. La vaquería del mar se trouvait par exemple entre le Cebollatí et le Tacuarí et constituait une réserve à laquelle les gouvernements de Buenos Aires recoururent souvent.

1 - les guaraníes « cannibales »
2 - les chanás et les guaraníes misioneros (plus soumis et convertis au catholicisme)
3 - les charrúas, yaros et guenoa-minuanos « guerriers irréductibles », infidèles et sauvages

Retenons ici tout d'abord un point qui nous semble important : la disparition de l'indien « cannibale ». Le sauvage *originel* s'évanouit mystérieusement dans la nature sans laisser de traces. Ceci nous semble confirmer la mise en doute de la véracité du récit, tout comme sa valeur symbolique, et surtout le fait que l'intention était bien de projeter depuis l'Europe de vieux fantasmes et justifications d'une certaine vision du monde. En second lieu, nous observons qu'au cours de la période étudiée, qui rappelons-le, se caractérise surtout par une empreinte colonisatrice ténue, quasiment inexistante dans de grandes parties du territoire, le nombre d'ethnonymes se réduit comme peau de chagrin. Autour des figures du charrúa/guenoa/minuán d'un côté, et du guaraní misionero de l'autre, ce sont deux stéréotypes qui vont désigner l'indien au fur et à mesure que le territoire devient réellement objet d'une colonisation de peuplement. Cependant, l'action des soldats et des prêtres missionnaires aura eu un effet de métissage inter-ethnique qui se révélera dans les affrontements à venir.



Gravure de Théodore de Bry d'après le récit de J. Le Moyne de Morgues. Voyage au Brésil, 1562.

2 – Le temps de la conquête : de l'indien frontière à l'indien hors-la-loi (XVIIIe)

Avec le traité de Tordesillas (1494), l'Espagne s'appropriait toute terre située au-delà de 370 lieues à l'ouest des îles du Cap-vert, ligne en-deçà de laquelle celle-ci appartiendrait au Portugal. Entre 1580 à 1640, la Castille et le Portugal se trouvèrent sous une même couronne. Ce n'est qu'à la fin de cette période que les affrontements recommenceraient. La ligne imaginaire établie par le traité fit l'objet de réfutations et de polémiques d'autant qu'en 1680, lorsque le Portugal fonda Colonia do Sacramento sur la rive orientale du fleuve Uruguay, le gouverneur de Buenos Aires, José de Garro, à la tête d'une armée de 480 soldats espagnols et de plus de 3.000 indiens envoyés depuis les missions jésuites, la fit raser. Les traités de Lisbonne (1701) d'Utrecht (1713) restituèrent tous deux Colonia do Sacramento au Portugal. La situation privilégiée de la petite ville fortifiée, faisant face à Buenos Aires, et donc véritable poste-frontière avec l'Amérique hispanique, en fit un important centre de contrebande. En 1750, le traité de Madrid finit par accorder Colonia à l'Espagne en échange des sept missions orientales, ce qui aurait entre autres pour conséquence la guerre *guaranítica.* Il nous faut bien souligner que dans ces terres quasiment désertes, en tous les cas de colons européens, portugais et espagnols s'embarrassaient fort peu des limites qu'établissaient leurs lointaines cours respectives. Leurs avancées et installations respectives allaient multiplier les affrontements et en tous les cas la compétition pour ces territoires. La naissance de l'actuelle capitale de l'Uruguay en est un exemple notoire. Le 22 novembre 1723, le *maestre de campo* Don Manuel de Freytas Fonseca fonda le fort de *Montevidéu*, à 150 kilométres à l'est de Colonia. Le 22 janvier 1724, l'armée espagnole envoyée depuis Buenos Aires fit déplacer les Portugais du fortin et en 1726, Philippe V chargea le gouverneur Bruno Mauricio de Zabala de construire et fortifier *Montevideo*, dans le but de contrôler la contrebande. Cette occupation partagée du territoire, tout autant que l'importance de Colonia do Sacramento au cours des premiers siécles de la colonie nous amènent à considérer que pour l'Uruguay, le Portugal mériterait tout autant que l'Espagne le titre de *Mère-Patrie*.

Le XVIIIème siècle est celui du changement dynastique en Espagne. Avec l'avènement des Bourbon, la politique commerciale suivit une libéralisation progressive qui conduirait la *Banda Oriental* à devenir un centre d'attraction migratoire (Risotto ; Varese, 1982: 240). Celle-ci se vit illustrée par une entreprise sans égal qu'on appela *Operación Patagonia*. L'Ordre Royal de juin 1778 dictait que :

« *Dans les provinces du Río de la Plata seront très convenables quelques familles d'Espagne qui soient bien instruites aux travaux des champs et d'autres tâches correspondant à un meilleur apprentissage de choses domestiques, pour que, avec leur exemple, on arrive à ce que ces naturels arrivent à la perfection que l'on souhaite en tout endroit que partage un bon voisin du village. Pour ces raisons, le Roi a précisé de charger V.S. de rassembler quelques familles pauvres de ce royaume de Galice capables de remplir cet objectif, en mettant en place avec elles les termes dans lesquels elles devront aller assujetties au destin que voudra leur donner sur place le Vice-Roi de Buenos Aires*[97] ».

Les imprécisions géographiques du traité de Tordesillas n'étaient pas les seules causes de la compétition territoriale qui caractériserait ce siècle. L'introduction du bétail bovin, du cheval et de l'industrie d'exploitation du cuir avaient entraîné une multiplication du commerce, en particulier clandestin, qui rendait le contrôle du territoire nécessaire. Sur les côtes, des navires de toutes les nations européennes venaient acheter et échanger ces marchandises sans payer le moindre tribut. Aux quelques colons contrebandiers il fallait surtout ajouter les indiens qui, toutes ethnies confondues, entreprirent très rapidement des échanges avec notamment des pirates tels que Stéphane Moreau, qui en 1717, fit son apparition sur les côtes de Maldonado pour y commercer du cuir avec les Guenoas (de María, 1864 : 71). Le nord du territoire était toujours sous la domination des jésuites (*estancias* de Yapeyú et de San Borja), et les incursions des indiens convertis par les missionnaires, dans ce qui, avec l'introduction des bovins était en partie devenu la *vaquería del mar,* se firent de plus en plus nombreuses. Pourtant, ce nord, ce *lejano norte* (Maggi, 1999), n'était pas colonisé, et ce n'est qu'à la fin du siècle qu'il deviendrait objet de conquête, tout comme à l'autre extrême du continent, se forgerait celle du *Far West*.

C'est ce scénario complexe qui allait voir des frontières se dessiner et se mouvoir au cours du XVIII^{e} siècle. Au niveau historiographique, tout ceci eut pour effet de rendre les indiens plus visibles dans les sources, surtout à travers les affrontements armés et les négociations de paix. Le nombre d'ethnies décrites aux XVI^{e} et XVII^{e} siècles allait se réduire aux Charrúas, indiens des plaines belliqueux, infidèles et insoumis, et aux indiens *misioneros*, convertis et

[97] « En las provincias del Río de la Plata serán muy convenientes algunas familias de España que se halan bien instruídas en todas las labores del campo y otras faenas correspondientes a la mejor enseñanza de cosas domésticas, para que, con su ejemplo, pueda lograrse que aquellos naturales lleguen a la perfección que se desea en todas partes que comparten un buen vecino del pueblo. Por estas razones ha tenido el Rey por preciso se haga a V.S. el cargo de juntar algunas familias pobres de este reino Galicia capaces de llenar aquel objeto, tratando con ellas los términos en que hayan de ir con sujeción al destino que quiera darles allá el virrey de Buenos Aires ». Apolant, 1970: 35.

obéissants. Une fois de plus, nous tenterons de donner ici les éléments descriptifs qui illustrent la construction de ces représentations, et de souligner leur caractère artificiel, à travers la mise en évidence d'un métissage complexe, dés lorsqu'on affine un peu l'analyse ethno-historique.

2.1 Les maîtres du désert : Charrúas et Guenoa-Minuanes

En Uruguay et en Argentine, on a désigné par le terme *désert* toute la partie du territoire encore peu explorée et ceci quelque fût son climat. Le terme de « désert » est associé à un lieu inhabité, désolé, ce qui, n'est que relativement vrai dans notre cas, puisque c'est le lieu où vivaient, entre autres, les indiens. Mais ici c'est plus d'un désert juridique, d'un lieu « hors-la-loi » qu'il est question. Pour la région qui nous intéresse, le désert désignait au début du XVIII^{e} siècle plus des deux-tiers du territoire, couvrant tout le nord du pays. Certains groupes d'indiens, qui avaient appris à monter les chevaux introduits sur le territoire au début du XVI^{e}, erraient librement à travers les plaines et les collines de ce *lejano norte*. La profusion de bétail et l'absence de délimitation de terres, étaient les principaux attributs de ce « désert » dont Charrúas et Minuanes étaient les maîtres. Les cheptels des *estancias*, régulièrement objets de vols par les indiens allaient motiver les autorités de la couronne à entreprendre de plus en plus d'expéditions contre ceux-ci. Tel fut le cas en janvier 1702 à l'Estancia de San José, attaquée par des indiens *pampas, infidèles, mbojas, mbatidas, yaros et « autres alliés »* (Barrios Pintos, 1989 : 27). Sans attendre, le gouverneur de Buenos Aires organisa alors une expédition formée de plus de deux mille indiens emmenés des missions pour mettre un terme aux « allées et venues des indiens infidèles de la Banda Oriental » (Risotto, Rodriguez, 1982 : 283). La bataille du Yí, du nom de la rivière sur les bords de laquelle elle se déroula, fut sans doute l'affrontement le plus sanglant entre indiens (guenoas, yaros, charrúas et bohanes réunis) et espagnols (dont les troupes étaient composées pour la plupart d'indiens guaraníes) sur l'actuel territoire uruguayen. Les troupes espagnoles, sous les ordres d'Alejandro de Aguirre combattirent pendant cinq jours, faisant plus de 700 morts. (description faite par le *maestre de Campo* Alejandro Aguirre, in Acosta y Lara, 1961 : 38). Cette opposition entre Guaraníes et *infidèles* confédérés a motivé certains historiens à y voir un conflit ancestral (Padrón Favre, 1997 : 2) , que désignait déjà Rui Diaz de Guzmán en 1612 :

« … *plus de vingt mille indiens Guaranies, que ceux de ces terres appellent Arechanes (…) des gens bien dispos et corpulents, et qui sont généralement en guerre avec les indiens*

Charruas du Río de la Plata, et d'autres de l'intérieur des terres qu'ils appellent Guayanas…[98] ».

On peut voir la bataille du Yí comme une réaction défensive mais également une offensive visant à un meilleur contrôle du territoire à exploiter pour l'élevage. En effet, après la bataille, le village missionnaire de Yapeyú aurait formé deux vaquerias : la *Vaquería del Uruguay*, le long du fleuve Uruguay dans le territoire compris entre le río negro et le Cuareim, et une autre entre les fleuves Yi et Negro. D'autres villages missionnaires, tel celui de Santo Tomé y auraient laissé entre 10 et 12.000 têtes, et celui de La Cruz, environ 30.000 (Barrios Pintos, 1973 : 42). En tous les cas, les autorités coloniales ont changé d'attitude avec notre territoire, au bénéfice dans un premier temps des missionnaires jésuites. C'est bien le facteur économique, ce fameux « nerf de la guerre » qui a multiplié les affrontements armés entre la couronne et les indiens infidèles. Ainsi, José García Inclán les décrivait autour de 1720 comme :

«*La nation qui domine avec plus de force les dites campagnes ; est celle des Binuanes, qui sont d'ordinaire en été aux alentours des collines de Maldonado, et qui en hiver se retirent vers le Río Negro, qui se jette dans l'Uruguay où ils font du miel d'abeilles. Ces indiens n'ont pas de maisons, ni de parage fixe où ils restent, emmenant avec eux leurs femmes et enfants*[99]. »

Ce courrier fut le premier d'un échange qui se poursuivit avec la réponse de Baltasar García Ros :

« *(…) les indiens auxquels il est fait mention dans le rapport, sont les plus préjudiciables pour votre royale couronne, que détient toute l'Amérique ; parce qu'aux navires de nations étrangères qui arrivent aux rives de la mer et à celles du Rio de la Plata, ils donnent tout le nécessaire pour faire du cuir, en leur donnant de la viande, des chevaux, et tout ce qu'il faut, et ils se chargent eux-mêmes de conduire le bétail vers les côtes pour qu'ils puissent les tuer*

[98] Arjentina. Historia del descubrimiento, conquista y población del Río de la Plata escrita por Rui Diaz de Guzmán, conquistador el año de 1612. Biblioteca del Comercio del Plata, 123 p. 1846.

[99] « La nazion de mas fuerza que dominadichas Campañas ; es la de los Binuanes, los quales asisten de hordinario por el verano enlas zercanias de las Sierras de Maldonado, y por el Ymbierno se retiran a la parte del Rio negro, que desagua en el Uruguay donde hazen vebidas de miel de abejas. Estos Yndios no tienen Casas, ni paraxe fixo de su asistenzia, por llevar siempre consigo mugeres é hijos ». Lettre de de José García Inclán, voisin de Buenos Aires, qui se propose au Roi pour peupler Montevideo remise au conseil le 8 novembre1720.

avec facilité, afin d'aider à disposer les peaux, ce qu'ils savent faire avec une adresse remarquable. (...) je juge, qu'il serait bien pour votre majesté d'ordonner au gouverneur de cette place, qu'il oblige ces indiens, de gré ou de force, de laisser ces campagnes sur lesquelles ils n'ont aucun droit, pour être comme des gitans, des gens vagabonds qui n'ont ni terres fixes, ni maison, ni foyer, et qui ne les habitent que de par l'appât des vaches »[100].

Le commerce avec d'autres nations ainsi que le dénonça Bruno de Zavala (qui rencontra un *minuan* en 1749 avec lequel il échangea plusieurs mots en français)[101], fut à l'origine de plusieurs offensives contre les guenoa-minuanes, désignées comme des « soulèvements » dans les chroniques. Félix de Azara en signala deux pour les Minuanes, le premier en 1730 et l'autre, en alliance avec les Charrúas et les Yaros, en 1749. Le « dean » Funes parla de la « *férocité des minuanes* » et des ordres du gouverneur de Buenos Aires Andonaegui en 1751 pour que : « *tout garçon qui dépassât les douze ans fut passé au couteau parce que selon on disait le véritable baptême de ces sauvages est celui du sang*[102]».

Il nous faut signaler que l'introduction de bétail s'accompagne d'un mouvement humain. En effet, l'exploitation du bétail, que cela fût pour la viande séchée (le *charqui*) ou le cuir, comprenait deux types de travailleurs. Le *faenero*, autorisé par le Cabildo de Buenos Aires, et le *changador*, travailleur informel et généralement clandestin, enclin à la contrebande et au trafic vers le plus offrant. Ceux-ci, dont un nombre important allait traverser le fleuve Uruguay suite à une dépopulation bovine de la pampa argentine (Montoya, 1984 : 51-56)[103] allaient négocier avec les indiens de la *Bande Orientale*, établissant parfois de solides alliances dont ils allaient s'enrichir mutuellement grâce à la contrebande avec les Anglais, les Français et bien entendu, les Portugais.

---

[100] « los Yndios que menciona el informe, son los mas perjudiciales a Vuestra Real Corona, que tiene toda la America ; porque a los Nauios de Naciones estrangeras que llegan a las riberas del mar, y a las del Rio de la Plata, les dan todo genero de fomento para hacer Cueros, dandoles Carne, Cauallos, y lo demas necesario, y ellos mismos le repuntan el ganado assia las mismas riberas, para que con facilidad se pueda hacer la matanza, para que ayuden disponiendo las Pieles, en que tienen notable destressa. (…) juzgo, sería bien que vuestra Magestad mandase al Governador de esta Plasa, que obligase a aquellos Yndios, por fuerza o de grado, a desamparar aquellas Campañas, a que no tienen derecho alguno, por que son como los jitanos, jente Bagamunda, que no tienen tierras fijas, casa, ni ogar, y solo las habitan por el cebo de las Bacas ». Lettre de Baltasar García Ros, lieutenant du Roi, Buenos Aires, le 31 août 1721.

[101] Rapport adressé au Vice-roi Marquis de Loreto en décembre 1784. F. Bruno de Zavala in "García Flavio A. "Espigas de todas las "patrias" Orientales (1666-1887) in Boletín Histórico del Estado Mayor General del Ejército, nos 71-72, Mvdeo, 1957.

[102] « todo varon que excediese doce años fuese pasado a cuchillo porque segun decía el verdadero bautismo de estos salvajes es el de la sangre ». FUNES, G., Ensayo de la historia civil de Buenos Aires, Tucumán y Paraguay. Vol. 3, Imprenta de Benavente y Cía, Buenos Ayres, 1817.

[103] MONTOYA, Alfredo Juan. Como evolucionó la ganadería en la época del virreinato. Buenos Aires. Plus Ultra, 1984.

Nous ne partageons pas l'opinion selon laquelle des rivalités séculaires et antérieures à la conquête européenne auraient à elles seules, expliqué les camps qui s'opposèrent lors des multiples batailles du XVIIIème siècle. Les sources nous indiquent une situation autrement plus complexe que des conflits inter-ethniques. Il nous faut prendre en compte les alliances circonstancielles avec les forces espagnoles, portugaises ou jésuites. Un récent article de Pedro Miguel Omar Svriz Wucherer de 2011[104] nous apporte un regard plus complet sur le contexte ethno-historique de la première moitié du XVIII^{e} siècle dans le territoire qu'il désigne comme une véritable « guerre du bétail » (Svriz, 2011 : 5). Svriz étudie un rapport daté de 1735 du père Jaime Aguilar, adressé au roi d'Espagne en réponse aux accusations du gouverneur Martín de Barúa contre la compagnie de Jésus :

« En l'an mil sept-cent trente deux les infidèles Guanoas se soulevèrent contre les Espagnols, appartenant au port de Buenos Ayres, et avaient insolemment tué déjà cinquante Espagnols, de ceux partis pour les arrêter. Ce fut alors temps pour l'Excellentissime Don Bruno De Zavala de convoquer nos indiens Guaraníes pour les châtier et les calmer. Mais apprenant le danger de cette guerre, le Père Miguel Ximénez, curé de la doctrine à San Borja, avec quelques caciques Guanoas, parents de ces infidèles soulevés, qui sont dans ce village et avec d'autres indiens chrétiens au nombre de quatre-vingt sept est allé en paix vers les infidèles :ils leur proposèrent de nombreuses raisons pour qu'ils maintinssent l'amitié avec les espagnols : ils ont résisté pendant six jours ; mais à la fin, voyant qu'ils devraient forcément faire la guerre aux Guaranís, qu'ils ne craignent pas qu'un peu de par leur expérience, ils ont fini par se rendre et allèrent à Montevideo pour y conclure la paix, pour lesquelles le Gouverneur de Buenos Ayres les a grandement remerciés, qui ayant remercié les dits indiens Guanoas chrétiens, et le Père provincial ... »[105] (Svriz Wucherer, 2010 : 2)

[104] SVRIZ WUCHERER, Miguel Omar. Disputas a orillas del río Uruguay : guerra y paz con los minuanes en el siglo XVIII. Gazeta de Antropología 2011, 27 (2), artículo 37.

[105] "El año de mil setecientos y treinta y dos los infieles Guanoas se alteraron contra los españoles, pertenecientes al puerto de Buenos Ayres, e insolentes auian ya muerto cincuenta españoles, los mas de algunos, q. fueron a refrenarlos. Fue entiempo del Ex.mo S.r Dn Bruno de Zavala, quien para castigarlos y apaciguarlos convoco a Nuestros Indios Guaraníes. Mas viendo el estado peligroso de dicha guerra el P.e Miguel Ximénez cura doctrinero de S.n Borja con algunos Caziques Guanoas, parientes de dichos infieles alterados, que están en dho Pueblo y con otros Indios Christianos que portados fueron ochenta, y siete se adelantaron, y fueron de paz a los infieles: propusiéronles hartas razones para que se conservasen en amistad con los españoles: resistiéronse no poco por espacio de seis días: mas al fin, viendo que forzosamente avían de guerrearlos los Guaranís, a quienes temen no poco por la experiencia que tienen dellos se rindieron, y vaxaron a Montevideo a concluir las paces, las quales las agradeció mucho el S.r Governador de Buenos Ayres, quien dio las gracias a dichos Indios Guanoas Christianos, y al P.e Provincial..." (*Información y certificación* acerca de varios puntos... f. 39 vta.- f. 40).

Svriz met en lumière l'importance des relations entre indiens christianisés et infidèles de la même ethnie (y compris de la même famille). Déjà, Bartolomé de Aldunete, dans un rapport envoyé au Conseil Royal des Indes le 12 mai 1716 sur le site de la baie de Montevideo avait signalé le danger du fait que : « *toutes ces terres comprennent beaucoup d'infidèles de différentes nations…ils ont beaucoup d'armes blanches achetées et prises aux indiens des pères de la Compagnie*[106] ». Les relations entre infidèles et convertis appartenant à la même ethnie ont permis à des indiens de passer d'un statut à l'autre et inversement au cours de leurs vies, en suivant des stratégies individuelles ou collectives. C'est bien les intérêts politiques de certains caciques ou même d'individus qui ont dû guider les interactions entre colons et indiens plutôt que leurs *ethos* culturels (Wilde, 2009 : 85)[107]. La frontière entre les deux mondes ne fut pas aussi infranchissable que les sources (notamment missionnaires) ont bien voulu le décrire. Mais si cette flexibilité idéologique a été la cause de complications pour les pères jésuites, elle aura également servi à dépasser la distance culturelle lors de conflits. Ce fut également le cas en 1730, lorsque le Portugais voisin de Montevideo Domingo Martinez tua un minuán, avant de partir se réfugier à Colonia del Sacramento. En représailles, les minuanes saccagèrent plusieurs estancias, tuant vingt *faeneros* (Acosta y Lara, 1961 : 54-55)[108]. Le père Herrán envoya quelques minuanes convertis à la rencontre des troupes qui campaient autour de Montevideo et ceux-ci réussirent à les convaincre de déposer les armes, ce qui eut pour résultat un accord de paix obtenu en 1732 (Svriz, 2011 : 9).

S'il semble bien que certains événements aient influé sur les alliances entre les différents camps en dispute pour le territoire, telle l'expulsion des Portugais en 1705 (Bracco, 2004 : 254), il est en tous les cas évident que les groupes d'indiens équestres nomades, désignés génériquement comme *infidèles* ont su se positionner stratégiquement suivant l'évolution des conflits. Ceci fut valable pour chacun des groupes désignés comme ethniques dans les sources (charrúas, guenoas, binuanes, minuanes, yaros, etc…) mais également à des niveaux infra-ethniques, puisque comme nous l'avons vu, certains se convertissaient alors que d'autres se maintenaient éloignés des missions. La guerre *guaranítica* (1753-1756), et l'expulsion ultérieure des pères jésuites en 1767, allaient entraîner une nouvelle période d'alliances inter-ethniques. Des charrúas et des membres d'autres tribus qui s'étaient vues vaincues par les troupes espagnoles avaient trouvé refuge dans l'*estancia* de Yapeyú dès 1743 (Levinton,

[106] Pastells-Mateos 1946, VI: 56-57 in Svriz 2011 : 3
[107] WILDE, G. Territorio y etnogénesis misional en el Paraguay del siglo XVIII. *Fronteiras* (Dourados), vol. 11, nº19: 83-106.
[108] Lettre envoyée au Cabildo par le gouverneur Zavala le 3 octobre 1730 in Acosta y Lara, 1961 : 54-55.

2009), et en 1753, celles-ci « *recelaient des infidèles charrúas, mohanes, yaros, guenoas et minuanes, tous réfugiés des espagnols, ne trouvant d'autre lieu où vivre qu'auprès des indiens de Yapeyú, leurs parents* » (Cortesao, 1969 : 251). Après l'expulsion des jésuites, on trouve encore des couples formés par des guaraníes et des charrúas comme le signalent le P. Nüssdorfer et Ortiz (Levinton, 2009). Ces unions indiquent bien le rôle de « métier à métisser » (pour reprendre l'expression de G. Boccara)[109] que les réductions et les missions ont joué. A partir de la deuxième moitié du siècle, les minuanes-guenoas-charrúas furent progressivement repoussés vers le nord du territoire :

(….) repoussés par les espagnols, ils se retirèrent plus au nord, jusqu'à se trouver actuellement entre les fleuves Bacacy Cassiquey, et Ybicuyguasu, et au nord de la colline de Mbatobi se trouvent les lieux de leurs tentes volantes, sans laisser d'arriver parfois jusqu'à la côte orientale du fleuve Uruguay[110] ».

La même source nous apporte une information capitale : « *Les varioles ont diminué considérablement leur génération ces dernières années emportant tous leurs enfants*[111] ». C'est, comme on le sait aujourd'hui, le facteur biotique qui joua le rôle le plus important dans le processus de disparition des peuples amérindiens. Ces indiens fuyaient donc non seulement les armées coloniales mais également les épidémies.

L'historiographie, en se basant sur les sources de la Colonie, allait progressivement construire un système binaire opposant indiens guaranís convertis, appelés à s'intégrer, et charrúas infidèles. Quoi qu'il en soit, le degré de métissage que les missions et la guerre contre les colons ont entraîné au cours des deux premiers siècles de la conquête indiquent que ces rivalités, si tant est qu'elles aient eu leur importance, ont du souffrir une évolution importante. Avec la guerre, le phénomène qui allait associer tous les indiens *infidèles* en une seule ethnie au cours du XVIII^{e} siècle, désignée sous le terme « charrúa » correspond ainsi à un nouveau type de rapport politique. La conquête du territoire « fabrique » du sauvage aux frontières, phénomène qui ne se limite pas à une construction idéologique. L'alliance de groupes opposés aux colons et aux missionnaires aura progressivement eu pour effet de construire une ethnie, à l'image des *reche* devenant *mapuches* au Chili étudiés par G. Boccara. C'est sur leur « métier

[109] G. Boccara, l'utilise pour la guerre dans le conflit Reche-Espagnols et l'ethnogénèse Mapuche (1998 : 110).
[110] « Expelidos pelos Hespanhoes, vierão retirando-se mais ao Norte, até que prezentemente entre os Rios Bacacay Cassiquey, e Ybicuyguasu, e ao Norte do Serro de Mbatobi, he a habitação do resto dos seus volantes Toldos, não deixando de chegarem as vezes até a costa Oriental do Rio Uruguay ».
[111] « As Bexigas tem diminuido consideravelmente a sua geração nestes ultimos annos levando-lhe todas as crianças. »

à métisser de la guerre » que les *infidèles* du territoire qui nous intéresse élaborèrent leur relation à l'autre et assumèrent leur propre altérité. (Boccara, 1998 : 110).

Ce sont donc les descriptions de tous ces groupes qui allaient se fondre en une seule figure, celle d'un sauvage infidèle et barbare : *l'indien-frontière*. Les descriptions du XVIII^e^ siècle seront plus fournies en détails sur le physique des indiens, de même que sur leurs coutumes. Celles-ci ne sont en effet plus adressées au même public. En Europe, on s'intéresse de plus en plus à ces « mondes sauvages » et à l'imaginaire qui va se nourrir des descriptions. Une véritable esthétique exotique se met en place, avec des éléments récurrents (plumes, bandeaux, arcs et flèches) et des représentations de leur apparence corporelle, comme en témoigne le récit de Bougainville à propos des Minuanes qu'il voit à Montevideo :

« *Ceux que j'ai vus étaient bien formés ; ils avaient le corps droit, la jambe et le bras bien tournés, la poitrine large, tous les muscles du corps bien définis. Les femmes étaient beaucoup plus petites que les hommes, elles avaient l'air vif, un semblant rond sans être obèse, de grands yeux pleins de feu. (...) On dit que dans leur premier âge ils n'ont pas la couleur de cuivre rouge bronzé qui s'étend sur toute leur peau*[112]. »

L'explorateur français signale dans le même texte que les femmes portent « *une bande de cuir qui leur ceint le front (...) découpée en forme de couronne et décorée de plaques de cuivre* ». Au delà de leurs tenues, le corps, et en particulier leur nudité allaient faire l'objet de nombreuses descriptions, associées à leur animalité, notamment par les religieux :

« ils s'exposent presque nus à la pluie et au soleil, prennent une couleur bronzée, leurs cheveux pour n'être jamais peignés, sont si entremêlés qu'ils ressemblent à des furies. Les principaux d'entre eux portent incrustés dans le menton quelques verres, des pierres ou des morceaux de laiton[113] *»* (Cattáneo, in Guidon, 1988).

[112] BOUGAINVILLE, L.A. Viaje alrededor del mubdo por la fragata del rey la Boudeuse y la fusta la Estrella en 1767, 1768 y 1769. Buenos Aires : Espasa Calpe, 1954.

[113] « *se exponen casi desnudos a la lluvia y al sol, toman un color bronceado, sus cabelleras de no peinarlas jamás, son tan desgreñadas, que parecen furias. Los principales llevan engastados en el menton algunos vidrios, piedras o pedazos de lata ; y otros apenas tienen un dedo o dos en la mano porque acostumbran cortarse una articulación en señal de duelo por cada pariente que muere : costumbre bárbara que comienza a desaparecer. »* In Buschiazo, Mario J. : « Buenos Aires y Córdoba en 1729, segun cartas de los padres C. Cattaneo y C. Gervasoni S.J., Buenos Aires, 1941.

Le père Cattaneo qualifiant les charrúas de « *gens barbares* » et qu'ils « *vivent comme des bêtes*[114] » renvoient les indiens dans l'animalité. Les prêtres, en décrivant l'aspect des indiens, vont dessiner une image de ceux-ci qui, comme on le verra dans la prochaine partie, ne sera pas reprise dans l'iconographie. Ils apportèrent cependant des données intéressantes, comme celle de l'existence de classes différentes que l'on peut déduire à partir de cette description du père Sepp :

« *Comme pendentifs, ils utilisent certains morceaux d'os, semblables au nacre, ou bien quelques petites plumes teintes, attachées à un fil. De même, les garçons et les enfants portent pour décorer leurs lèvres des os blancs, très près du menton, qui sont aussi longs que des doigts et aussi larges qu'un poinçon. Si les enfants portent des plumes blanches au lieu d'os, c'est là un signe de noblesse ou bien qu'ils sont les enfants du sorcier. En lieu de collier ils portent une couronne de plumes teintes, unies par des fils sur la peau nue.* » (Arredondo, 1958)

Envoyé par la couronne pour délimiter les terres espagnoles et portugaises décidées à l'issue du traité de San Ildefonso, Félix de Azara décrivit également quelques indiens qu'il rencontra lors d'une fête au village de San Miguel, le 29 septembre 1794 :

« *On trouva à cette fête quelques barbares Charrúas et Minuanes qu'ont tellement poursuivi dans des temps passés Buenos Aires et Montevideo (...) et qui aujourd'hui sont en paix parcourant librement les champs d'ici au Río Negro et Santa Tecla.(...) Ils parlent quelque peu le guaraní, mais ont une langue particulière très gutturale*[115] ».

Azara, s'attarda sur les charrúas à la manière d'un naturaliste, en précurseur de l'anthropologie physique :

« (…) *ils portent la tête droite, le front levé, et la physionomie dégagée. Leur couleur se rapproche plus du noir que du blanc, participant peu du rouge. Les traits du visage,*

[114] In Buschiazo, Mario J. : « Buenos Aires y Córdoba en 1729, segun cartas de los padres C. Cattaneo y C. Gervasoni S.J., Buenos Aires, 1941.

[115] « Se hallaron en esta fiesta algunos barbaros Charrúas y Minuanes que tanto persiguieron en tiempos pasados a Buenos-Aires y Montevideo(…) y hoy estan en paz corriendo libremente los campos desde aquí al Río Negro y Sta Tecla. (…) » Hablan alguna cosa el guaraní, pero tienen idioma particular muy gutural ». AZARA, F. Geografía física y esférica de las Provincias del Paraguay y Misiones Guaranís. Anales del Museo Nacional, Barreiro y Ramos, Montevideo. Egalement dans Viajes inéditos. Pub. Por B. Mitre, 1873, Bs As.

masculins et réguliers ; mais le nez légèrement plat et étroit entre les yeux. Ceux-ci sont un peu petits très brillants et noirs, jamais d'une autre couleur, même ouverts. Leur vision et leur ouïe est deux fois plus perspicace que celle des espagnols(...) »[116].

Il est intéressant de remarquer qu'Azara, qui les rencontre à la fin du siècle, dit ne pas distinguer les Charrúas des Minuanes : « *Ils sont réunis aujourd'hui (...) tout ce que j'ai dit des « Charrúas » doit être compris des « Minuanes » également*[117] ». Il est vrai que déjà le Père Lozano, décédé en 1752, avait signalé que :

« Pour toutes ces coutumes, sont semblables aux charruas, les yaros, les martidanes, les guenoas. Ceux-ci vivent entre le fleuve Uruguay et la mer du nord[118] *».*

En 1763, le Bénédictin Dom Antoine Joseph Pernety qui accompagnait l'expédition de Bougainville décrivit quelques minuanes dont les femmes :

« *Les femmes sont occupées à la culture du Manioc, & la préparation pour en faire la Cassave*[119]*, & leur boisson ordinaire (...) les hommes, qui passent tout le temps à la chasse ou à la pêche, ou à monter à cheval (...) Les Vieillards président à chaque Hameau de Cases, & demeurent dans leurs habitations, (...). Mais toute la forme de leur gouvernement consiste à respecter leurs Anciens. (...) Ils sont extrémement adroits dans le maniement des Lacqs, des Lances & de l'Arc*[120]*. (...)* ».

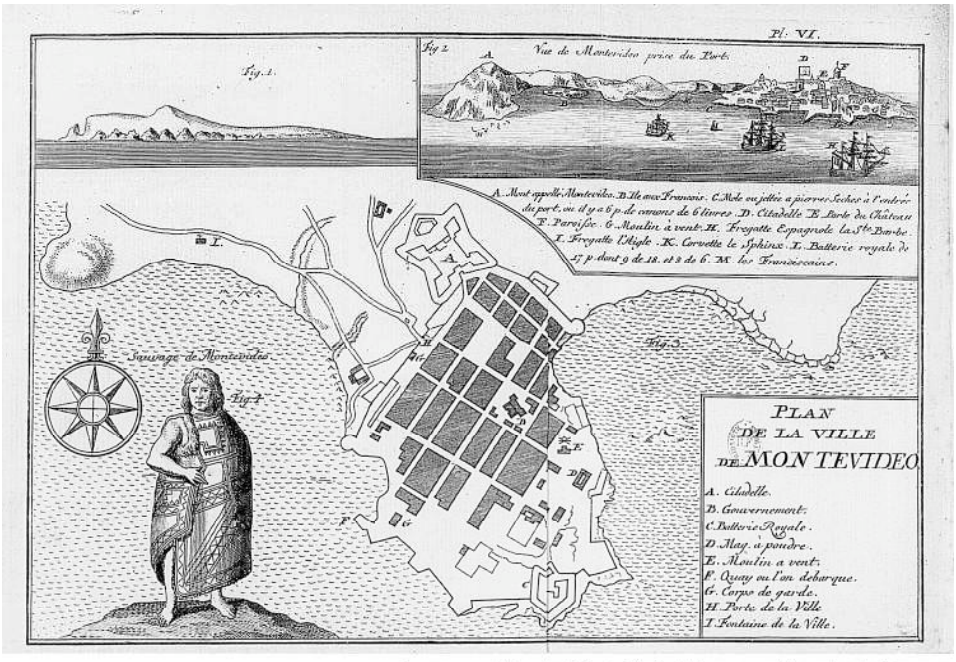
[116] « llevan la cabeza derecha, la frente erguida, y la fisonomía despejada. Su color se acerca tanto o más al negro que al blanco, participando poco de lo rojo. Las facciones de la cara, varoniles y regulares; pero la nariz poco chata y estrecha entre los ojos. Éstos algo pequeños muy relucientes, negros, nunca de otro color, ni bien abiertos. La vista y el oído doblemente perspicaces que los de los españoles ». AZARA, Félix, Descripción é Historia del Paraguay y del Río de la Plata, Madrid, 1847.

[117] « Hoy están reunidos (…) todo lo que he dicho de los « Charrúas » debe entenderse de los « Minuanes » igualmente » op. cit. t. II, cap. X.

[118] « son semejantes a los charrúas, los yaros mencionados, los martidanes, los güenoas. Estos viven entre el río Uruguay y el mar del norte. » Lozano. Op. cit.

[119] Ce mets d'origine caribéenne étonne cependant puisqu'il n'y a pas de tradition de ce type signalée ailleurs pour la région du Río de la Plata. On le trouve cependant dans l'ouvrage de Muratori que Pernety cite dans son texte. Relations des Missions au Paraguai, M. Muratori, Amédée Saintin et Thomine, Paris, 1838.

[120] Journal historique d'un voyage fait aux îles Malouines en 1763 et 1764 pour les reconnoître et y former un établissement et de deux voyages au détroit de Magellan avec une relation sur les Patagons.



Plan de la Ville de Montevideo. Gravure extraite d' Histoire d'un voyage aux Isles Malouines fait en 1763 et 1764, avec des observations sur le détroit de Magellan, et sur les Patagons. Pernety, Antoine-Joseph (1716-1796). Saillant et Nyon, Delalain. Paris, 1770.

Antoine de Pernety ne manqua pas de décrire également la puanteur de ces indiens :

« (…) *Un jour où nous nous trouvions à la Maison du Gouvernement, quatre indiens vinrent se présenter. Dès que le Gouverneur s'aperçut de leur arrivée, il fit fermer la porte des habitations et alors que nous lui en demandions le motif, il nous répondit que s'ils entraient ces salles resteraient imprégnées de la puanteur pour huit jours. Cette odeur qui colle aux murs vient d'une huile infecte avec laquelle ils s'enduisent le corps pour se préserver des insectes* »[121].

C'est en effet surtout les aspects négatifs qui vont apparaître dans les récits. Aux descriptions des caractéristiques physiques se mêlèrent celles des caractéristiques morales. Azara écrivit ainsi : « *ils sont lents, sales* (…) »[122]. Mais c'est leur caractère sauvage et belliqueux qu'il souligna :

[121] « Un día que estabamos en la Casa de Gobierno, cuatro indios vinieron a presentarse. Desde que el gobernador se apercibió de su llegada, hizo cerrar la puerta de sus habitaciones y preguntándole nosotros la razón, nos respondió que si ellos entraban, aquellas salas quedarían impregnadas de tufo por ocho días. Este tufo que se adhiere a las paredes proviene de un aceite infecto con que se untan el cuerpo para preservarse de los insectos » PERNETTY, Antoine de. De quelques particularités sur les Indiens du Paraguay. Histoire d'un voyage fait aux Malouines. Op. cit.

[122] AZARA, F. Viajes por la America del Sur desde 1789 hasta 1801. Op. cit.

« Les charrúas ont causé plus de travail aux espagnols et leur ont fait verser plus de sang que les armées des Incas et de Moctezuma[123] ».

Le P. Lozano, en reprenant le poème de Martín del Barco Centenera décrivit pour sa part un bien étonnant « scalp » qui ajoutait la cruauté à cet esprit guerrier :

« *ils écorchaient la peau de la tête ; et pour que ne disparaisse pas du vivant du vainqueur le souvenir ou le nombre de ses prouesses, ils faisaient usage d'une cruauté inédite et qui consistait à se donner autant de coups de couteau que de morts par eux exécutées* »[124].

Pour le père Lozano, les charrúas étaient « *méchants, anthropophages* –il leur attribua la mort de Solís- *et de peu de foi*[125] ». A ces récits de sauvagerie et de cruauté, il faudrait ajouter des jugements sur l'organisation sociale des indiens, comme le fit Azara :

« *Il n'y aura jamais de civilisation, de sciences, ni d'arts tant que le gouvernement de communauté existera, parce que les dispositions physiques et spirituelles de qui vit en elle ne serviront à rien vu que le plus excellent des peintres mangera et vêtira la même chose qu'un berger de vaches*[126] ».

C'est apparemment surtout Rousseau et en particulier son *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, paru en 1755, qui est ici la cible d'Azara[127]. Il emploie les termes les plus appropriés aux préoccupations de son temps. L'une des questions centrales des débats politiques porte alors effectivement sur la propriété, le « *dominium »* vs. le *« Communitas »* (Flores Morador, 2006 : 188), autrement dit la propriété individuelle ou collective. L'indien-frontière est cruel, sauvage, il représente une menace envers l'ordre

[123] Los charrúas han causado más trabajo a los españoles y les han hecho derramar más sangre que los ejércitos de los Incas y de Moctezuma. Azara, op. cit.
[124] « desollaban la piel de la cabeza ; y aun para que no pereciese en vida del vencedor la memoria o el numero de sus proezas, usaban una crueldad inaudita y era que se daba cada uno a si mismo en su cuerpo tantas cuchilladas, cuantas muertes había ejecutado ». Padre Pedro Lozano de la compañia de Jesus / Historia de la Conquista del Paraguay rio de la Plata Tucuman. Op. cit.
[125] Lozano. Op. cit.
[126] « Jamás habrá civilización, ciencias, ni artes mientras exista el gobierno de comunidad, porque de nada sirven las disposiciones físicas ni espirituales en los que viven en ella respecto a que lo mismo ha de comer y vestir un pintor excelente que el pastor de las vacas ». AZARA, F. de. Geografía física y Esférica de las Provincias del Paraguay y Misiones Guaranies ». Anales del Museo Nacional de Montevideo, 1904.
[127] Rappelons que pour Lévi-Strauss, le contact avec les cultures indiennes de la côte américaine allait développer la philosophie politique et conduire à la Révolution Française.

établi, ou plutôt l'ordre à établir. Dès 1747, une lettre de J. Cardiel signale le danger de ces groupes qui font fi de la loi :

« *Les minuanes aiment chevaucher et ont beaucoup de communication avec les gens espagnols, et encore plus avec un ramassis de bandits espagnols, de mulâtres et de métis, qui vivent parmi eux comme des infidèles* »[128].

L'indien *frontière*, déjà caractérisé par le fait d'être un indien *hors-la-foi* (infidèle) était désormais surtout un indien *hors-la-loi*. Comme le décrivit G. Boccara pour le Chili, la nouvelle gestion de la différence culturelle crée du sauvage aux marges, de sorte que l'on peut dire du « sauvage » qu'il est autant une notion analytico-idéologique qu'une figure produite par un nouveau type de rapport politique (Boccara, 1998 : 257).

Comme on le voit avec la lettre de J. Cardiel, la cohabitation donna lieu à un autre métissage, cette fois avec des Européens et des Africains les ayant rejoints pour fuir les autorités coloniales. Ces métis hors-la-loi que les autorités accusent des pires méfaits ne sont autres que les *gauchos*[129]. Semi-nomades, travaillant occasionnellement comme journaliers pour les estancias qui se développèrent au cours du XVIII^{e} siècle, les *gauchos* ne disparaîtraient qu'avec la capitalisation des terres au XIX^{e}. En effet, l'absence de délimitations du territoire leur permettait de le parcourir en toute liberté, fuyant le mode de vie urbain, soumis aux lois coloniales. Toutes ces caractéristiques allaient sceller le sort de l'indien-frontière, inévitablement lié à celui de la civilisation du territoire. Le projet de colonie que tenta d'établir dès 1776 Buenos Aires avec le Vice-Royaume de la Plata, impliquait un plus grand contrôle, et l'indien-frontière charrúa-minuán, autrefois utile lors des affrontements avec les Portugais, allait devenir un « ennemi intérieur » dont il faudrait se débarrasser. Seules les menaces anglaises et portugaises allaient retarder les autorités dans la *pacification* du territoire.

---

[128] « Los minuanes son de a caballo, y con mucha comunicación con la gente española, y mucho más con una caterva de bandidos Españoles, Mulatos y Mestizos, que viven entre ellos como infieles. » José Cardiel dans une lettre de rapport in FURLONG, Guillermo. José Cardiel, S.J. y su Carta Relación (1747) Buenos Aires, 1953.

[129] L'étymologie du terme gaucho ne fait toujours pas l'objet d'un consensus aujourd'hui. L'une des versions l'associe au quechua *huajchu* et à l'aymará *wuajcha* qui signifie dans les deux cas « orphelin, vagabond ». Nous reviendrons plus loin sur la portée de cette polysémie. FONTANET, Hernan. « Infamación del gaucho del XIX, estadio inferior del exilio del XX. » *Espéculo. Revista de estudios literarios.* Universidad Complutense de Madrid, 2009.

Carte de 1664 du Río de la Plata reprenant les dessins d'Ottsen, reproduite par J.J. Figueira in Iconografía de los aborígenes del Uruguay: el viaje de Enrique Ottsen (1599-1601), 1966.

2.2 Les misioneros, indiens domestiqués et la construction d'un système : l'opposition guarani/charrua

Ceux qu'on a appelés indistinctement *misioneros* et *guaraníes misioneros* dans l'historiographie ne sont autres que les *tapes* que désigne le P. Lozano dans son *Historia de las revoluciones de la provincia del Paraguay*. C'est par ce terme que l'on désignait les indiens endoctrinés par les pères de la compagnie de Jésus (Ferrés, Gili, 1919 : 13)[130]. Les dénaturalisations volontaires et contraintes auxquelles les missionnaires ont soumis les indiens dans leurs réductions ont conduit à une « *guaranisation »* pour plusieurs membres d'ethnies différentes (Serrano, 1936 : 208). Rappelons ici la multi-ethnicité originelle des réductions et des *estancias* jésuites dont celle de Notre Dame des Rois de Yapeyú comprenant dès le départ des membres d'ethnies guaraní, yaro/gé et charrúa (Susnik, 1979)[131]. Les *guaraníes misioneros* du XVIII^{e} siècle sont issus d'un métissage caractérisé entre autres par l'usage de la langue tupí-guaraní et l'acculturation que l'instruction et l'organisation de vie des pères Jésuites impliquait. C'est à travers l'*ethos* guaraní que les Pères convertirent les autres ethnies de la région, et ceci n'a certainement pas inclus que l'usage de la langue, bien que celle-ci, considérée depuis le XVII^{e} siècle comme *lingua geral* pour les indiens, en soit

[130] Epoca colonial, la compañía de Jesús en Montevideo, Carlos Ferrés ; Luis Gili, librero-editor, Barcelona, 1919.
[131] In Rodolfo Gonzalez Risotto, Susana Rodriguez Varese de Gonzalez, 1992**,** p. 238.

l'une des principales traces, encore visibles dans la toponymie régionale[132]. On peut ainsi parler d'une ethnie *guaraní misionera*, née de ces processus longs de deux siècles. Plus que tout autre marqueur ethnique, c'est leur origine *missionnaire* qui les caractérise dans les sources.

Le nord du territoire comprenait des *estancias misioneras*. Ces immenses étendues de terrain destinées au bétail, étaient parsemées de *postas*, constructions qui servaient de refuge aux indiens misioneros qui conduisaient les vaches au cours de traversées appelées « *vaquerías*[133] » qui pouvaient durer des semaines. Ces bâtiments ont sans doute constitué les bases des *estancias* qui apparaîtraient par la suite au nord du Río Negro (Gonzalez Risotto, Rodriguez Varese, 1982 : 291)[134]. Il n'était pas rare, qu'au cours des *vaquerías*, des indiens désertent pour rejoindre ceux qui, indiens ou pas, avaient choisi de vivre à l'écart des agglomérations administrées par les autorités coloniales et les pères jésuites. Ces désertions nous furent signalées dès le début du XVIIIème siècle par le « *Diario de Viaje del Hermano Silvestre Gonzalez* »[135], « *La memoria para las generaciones venideras de los Indios De Yapeyú* »[136] ou encore Azara[137]. Nous savons également que plusieurs dizaines d'indiens *misioneros*, réclamés par le gouverneur Zavala pour la construction des fortifications de Montevideo en 1724, se montrèrent peu enclins à la discipline et au travail et s'enfuirent en groupe vers l'est. Ceux qui ne furent pas rattrapés par les jésuites réussirent à camper près de la source du Cebollatí, dans un lieu aujourd'hui connu comme *arroyo de los tapes* où ils établirent des *tolderías* qui devinrent célèbres pour les pillages et les attaques contre les propriétés environnantes (Ferrés ; Gili, 1919 : 13). Le métissage des indiens *tapes misioneros* avec d'autres ethnies amérindiennes, mais surtout avec les blancs et les noirs qui échappaient aux lois coloniales, se fit de préférence dans le milieu rural et fut quantitativement

---

[132] MUÑOA, Juan Ignacio. « Los pueblos prehistóricos del Territorio uruguayo ». Revista Amerindia de Prehistoria y Etnología del Nuevo Mundo » del Centro de Estudios Arqueológicos y Antropológicos Americanos. N°3, Montevideo, 1965.

[133] Ce terme s'employa aussi pour désigner l'étendue de territoire où le bétail vaguait librement. La vaquería del mar se trouvait par exemple entre le Cebollatí et le Tacuarí et constituait une réserve à laquelle les gouvernements de Buenos Aires recoururent souvent.

[134] « La Cruz, San José, San Borja, San Jerónimo, Rincón de Valdés, San Francisco Javier, Paysandú, Queguay, San Carlos, San José, Chapicoy, Corralito, San Antonio, Puesto de Jesús, San José de Higueritas, San Marcos, San Ildefonso y San Miguel. » Contribución al Estudio de la influencia Guaraní en la formación de la sociedad uruguaya, publicado por Rodolfo Gonzalez Risotto, Susana Rodriguez Varese de Gonzalez, Apdo de la Revista Histórica, Tomo IV – N° 160-162. 316 p, Montevideo, 1982.

[135] « diario del viaje que hicieron el Padre Juan María Pompeyo y el Hermano Silvestre gonzález de la Compañía de Jesús a las Baquerías del marel año 1705 ». Museo Histórico Nacional. Colección de Manuscritos. Tomo 194.

[136] Biblioteca nacional. Colección Julian Laguna. Tomo III

[137] AZARA, F. de. Geografía física y Esférica de las Provincias del Paraguay y Misiones Guranies » Anales del Museo Nacional de Montevideo, 1904.

considérable (Pivel Devoto, 1959)[138] . C'est, beaucoup plus encore que les charrúa-minuanes, une grande quantité de ces *tapes* qui allait constituer l'une des principales composantes d'une population métisse rurale qui adopterait le mode de vie bien particulier des *gauchos*.

Parallèlement, les missions commencèrent à perdre de leur attrait pour les indiens qui se dirigèrent de plus en plus vers les villes afin d'y être employés comme journaliers, en privilégiant ainsi le gain individuel sur les contraintes de la communauté (Susnik, 1979)[139]. En 1767, l'expulsion des jésuites allait entraîner l'exil de plus de 30.000 indiens qui durent quitter les sept villages des missions du fleuve Uruguay pour se disperser sur les bords des fleuves Paraná et Uruguay[140]. Beaucoup de *tapes* devinrent alors employés ruraux des estancias de la Banda Oriental, comme ce fut le cas pour celle de Paysandú en 1770 (Barrios Pintos, 1974 : 11).

L'apport démographique *misionero* ne se limita pas aux campagnes. C'est notamment leur utilisation comme force armée qui les vit rejoindre les agglomérations généralement fortifiées de la colonie. On fit appel à leurs qualités guerrières dès 1680 pour déloger les Portugais de Colonia do Sacramento, lorsque José de Garro y fit envoyer 3.000 indiens depuis l'estancia de Yapeyú. A plusieurs reprises, en 1704, 1735 et 1762[141], les garnisons de *misioneros* furent sollicitées par les autorités espagnoles auprès des pères missionnaires pour défendre ou reprendre Colonia Do Sacramento. La répression des indiens rebelles vit également ces armées se battre sur le territoire, comme on l'a vu avec la bataille du Yí en 1702. C'est sans doute ce qui les caractériserait plus tard comme des traîtres à la cause indienne, dans une vision bipolaire de l'historiographie entre colonisateurs et colonisés, aussi anachronique que réductrice.

Le rôle des indiens *misioneros* fut essentiel dans le processus qui donna le jour à l'actuelle capitale de l'Uruguay. En 1723, quatre mille *misioneros* furent demandés en renfort pour défendre le site face à l'occupation portugaise. La construction des batteries et des fortifications, ainsi que des premières maisons de l'actuelle capitale uruguayenne se fit avec l'aide d'un contingent de mille indiens *misioneros* qui arrivèrent à Montevideo, l'année

---

[138] « El mestizaje se produjo preferentemente como un fenomeno natural en el medio rural. El ingrediente indígena representado particularmente por el aporte guaraní, fue cuantitativamente considerable » PIVEL DEVOTO, Juan E. « Los orígenes de Paysandú » Art. pub. En « Mundo Uruguayo ». Mvdeo, 15 de enero de 1959, Año LXI, N° 2073. In Gonzalez Risotto, Rodriguez Varese, op. cit, 1992, p. 312.

[139] In Rodolfo Gonzalez Risotto, Susana Rodriguez Varese de Gonzalez , 1992, p. 253.

[140] DOBRIZHOFFER, S.J. Martín. Historia de los Abipones » Vol. I. Pub por laUniversidad Nacional del Nordeste. Fac. De Humanidades. Resistencia, Rep. Argentina, 1968.

[141] Archivo de indias, legajo Carchas 263 ; Sevilla.

suivante, le 25 mars 1724[142]/[143]. Ils seraient rejoints par un autre contingent d'un millier d'indiens la même année. Les murailles de Montevideo seraient ainsi trempées de la sueur de ces *tapes misioneros* (Ferrés, Gili : 1919, 11). Ces indiens, convertis et respectueux des lois coloniales, allaient se fondre dans les populations créoles des villes naissantes, qui recevaient progressivement de nouveaux immigrés venus de l'ancien continent et de l'Afrique avec la traite négrière. Main d'œuvre privilégiée pour l'édification de murailles et de forts tel celui de Santa Teresa, les *misioneros* furent aussi employés pour la construction des premiers centres urbains (Víboras Dolores, Mercedes, Maldonado, San Carlos, Minas, San José, San Juan Bautista (Santa Lucía) , Florida, Paysandú, Salto, Durazno, Santa Rosa del Cuareim, San Borja del Yí, Canelones, Las Piedras, Artigas, San Gabriel de Batoví, Rosario, et Soriano. Ils ont par conséquent formé le noyau originel de la population de la plupart des agglomérations de l'actuel Uruguay (Gonzalez Risotto, Rodriguez Varese, 1982 : 293)[144]. Signalons que certaines villes furent au départ constitués exclusivement d'indiens guaraníes *misioneros* comme Paysandú. A titre d'exemple, on observera ici deux registres de la forteresse de Santa Teresa, construite à partir de 1762.

Autres[145] indiens dans le livre de Baptêmes de l'Eglise du Fort de Santa Teresa.

N°	Jour	Mois	Année	Prénom	Nom	Autres informations
45	6	II	1778	Micaela	Aura	De Yapeyú
45	6	II	1778	Petrona	Abasay	De Yapeyú
66	23	1°	1779	María Sebastiana	Aracuyu	De San Miguel
67	16	VI	1779	Antonia Basilia	Arendá	
67	16	VI	1779	Lucas	Ayebay	De San Miguel del Uruguay
77	30	V	1782	Marcelino	Aranda	Equivocado en el libro de bautismos. Debe decir Arenda.
	267	V	1776	Ignacio	Aiyain	

[142] Archivo general administrativo. Diario de Bruno Mauricio de Zavala in Epoca colonial, la compañía de Jesús en Montevideo, FERRES, Carlos; GILI, Luis. librero-editor, Barcelona, 1919.

[143] Lettre du Père Cattáneo, datée du 18 mai 1729 : « Los fabricantes (de Montevideo) « son los indios de nuestras misiones que vienieron en 1725 por orden del gobernador de Buenos Aires en número de cerca de dos mil para fabricar como lo han hecho hasta ahora, la fortaleza, bajo el cuidado de dos de nuestros misioneros, que los asisten, predicando, confesándolos en su lengua, pues no entienden la española. Habitan dichos dos padres en una de esas cabañas de cuero, y los pobres indios sin casa ni techo , expuestos después de sus fatigas al agua y al viento y sin un centavo de salario, sino sólo con el descuento del tributo que deben pagar ».

[144] Ils ont travaillé comme « monteadores », mais aussi comme ouvriers du bâtiment à Montevideo dans la construction des fortifications mais aussi des douves (bóvedas), à celles des fortifications de Santa Teresa et de Maldonado, et dans des constructions de San José, Santa Lucía, Pando, Minas, Soriano, Mercedes, Dolores, Víboras et Paysandú. Gonzalez Risotto, Rodriguez Varese, op. cit, 1992.

[145] L'ouvrage dont est extrait ce tableau s'intitule « indiens pampas et serranos dans la Banda Oriental » d'oú ce terme ici « autres ».

64	11	XI	1778	Bartolomé	Candá	
109	28	VII	1787	Eugenia	Chasaru	
64	11	XI	1778	Floreintina	Guaímbi	
66	23	I	1779	Juliana	Guanday	
5	29	VI	1777	Juan Antonio	Guiyú	
5	29	VI	1777	María	Isipó	
66	23	I	1779	María Antonia	Ibatí	
66	23	I	1779	Catalina	Ibatí	
68	Por	El	1780	María Agustina	Irayú	Del Viamón
60	16	III	1778	Florentino	Jirapá	
60	16	III	1778	María	Jiriyú	
64	11	XI	1778	María Josefa	Janibei	De San Lorenzo del Uruguay
66	23	I	1779	María Rosa	Jarumá	
66	23	I	1779	Dámaso	Jabaca	De Santa María la Mayor
66	23	I	1779	Marcelo	Ñemoai	
64	11	XI	1778	Martina	Poti	
67	16	VI	1779	María	Paraori	De Concepción del Paraná (*Pueblo de Charrúas*)
107	28	VII	1787	Sgo Pantaleón	Payeire	
118	28	VI	1787	María Mercedes	Payaire	
140	24	VI	1792	Juana	Payllu	
57	25	II	1778	Josefa	Sandú	

Indiens des Missions dans le livre de Dècés[146].

N°	Jour	Mois	Année	Prénom	Nom	Autres informations
84	9	III	1778	Rosendo	Arenda	
102	29	VI	1779	Antonia Basilia	Arenda	
113	26	VIII	1781	Estanislao	Arenda	
155	7	IV	1792	Rosa	Arenda	
239	28	VI	1802	Rosa	Arenda	
24	17	VIII	1777	Miguel	Arigua/Arrigua	De Itapua
261	5	X	1804	José	Bayrasig	
264	16	XI	1804	José	Bayrasig	
19	28	V	1776	Santiago	Beni	

[146] (Source : DOMENECH, Gervasio. Pampas y otros indios en la banda Oriental, apartado de la revista de la sociedad de amigos de la arqueología, Tomo IX, año 1938 -39. Imp. El siglo ilustrado, 24 p, Montevideo, 1944.)

22	2	IX	1776	Francisco	Cayare	
5	12	IV	1777	Venancio	Cuará/Cuara	De Itapua
15	16	VI	1777	Pedro	Cayré/Caire	De Concepción (¿ de concepción de charrúas o de misiones ?)
15	16	VI	1777	Teresa	Cuiñam bueyú	Casada con el anterior
66	29	XI	1777	Silverio	Caripú	De San Carlos de Misiones
53	17	XI	1777	Patricio	Cuyáccá/Cuyacca	De San Javier
89	24	VIII	1778	Felipe Santiago	Chumbi	De Santo Tomé
123	18	XI	1783	Jerónimo	Chori	De Santo Tomé
124	26	XI	1783	Melchor	Charapari	De San Borja
163	16	II	1794	María Clara	Cheire	De San Nicolás de Misiones
4	2	IV	1777	Bartolomé	Guira ori/Guiraori	Casado en los Mártires
28	21	IX	1777	Cristóbal	Guarupá/Guarupa	De Itatí
68	1°	XII	1777	Dionisio	Guayuca	De los Apóstoles
70	11	XII	1777	José Mariano	Gûerapuá	Del Corpus
92	14	XI	1778	Valeriano	Guandacú/Guarandacú	De los mártires del Uruguaï
95	25	I	1779	Cecilia	Guacuyu	
96	12	II	1779	Tomás	Guirapá	De San Javier del Paraná
98	1°	V	1779	Juan	Nêrandá	De los Apóstoles
42	4	XI	1777	Fermín	Ibacá/Ibaca	Del corpus y casado allí.
66	29	XI	1777	Ignacia	Yagueri	
87	9	VII	1778	Angelina	Iray	
96	12	II	1779	Magdalena	Ibatî	
99	14	VI	1779	Miguel	Isapî	
33	12	X	1777	Francisco	Jerí/Jeri	
20	17	VII	1777	María	Maiti	
53	17	XI	1777	Antonia	Mboîrae	
84	9	III	1778	Eugenia	Marandari	
102	29	VI	1779	Eugenia	Marandari	
113	26	VIII	1779	Eugenia	Marandari	
114	7	IX	1781	María	Marandari	
204	13	XI	1799	Eugenia	Marandari	
121	31	VII	1783	Benito	Monoati	De San Borja. Presidario.
20	17	VII	1777	Félix	Naguarenda/ñaguarendá	De Itapua.
98	1°	V	1779	Juan	Nêrandá	De los Apóstoles
36	15	X	1777	Silvestre	Ocarití/Ocariti	Del Corpus
136	8	VIII	1787	Sgo Pantaleón	Palleyré	

93	19	XI	1778	Martina	Poti	
	5	VIII	1776	Marcos	Parapi	
95	25	I	1779	Pascual	Panayu	De Yapeyú
99	14	VI	1779	Catalina	Paraguazú	
111	28	VI	1781	Melchor	Perir	De Itapua
168	13	VIII	1794	Bautista	Poti	
204	13	XI	1799	Jacinto	Payiyú	De Santo angel
205	16	I	1800	Concepción	Parapi	De Concepcion, en Misiones
70	11	XII	1777	Sixta	Sicá	
77	29	XII	1777	Don Félix	Sayobí	Cacique del Corpus
199	4	VIII	1799	Calixto	Sandiyú	Del pueblo de Jesús, en Misiones
87	9	VII	1778	Clemente	Tandi	De Santo Tomé
89	24	VIII	1778	María Catalina	Taribui	
93	19	XI	1778	María Josefa	Tanibei	
142	7	X	1789	Estanislao	Tabarí	De San Javier, en Misiones
258	29	VIII	1804	Ignacio	Tabasig	De Santa Cruz,en Misiones
147	14	VI	1789	José	Vago	
40	1°	X	1777	Lorenzo	Zingay	De la Candelaria
76	28	XII	1777	Don Agustín	Zeposisi	Cacique de San Carlos, en Misiones

Il est indéniable que les *tapes* ou *misioneros* participèrent de manière décisive à la formation de la société uruguayenne de cette époque (Carlos M. Rama, 1972 :16)[147]. Pourtant, ils furent en quelque sorte « invisibilisés », tout comme le furent d'autres populations à d'autres moments de l'histoire du Río de la Plata (voir les noirs en Argentine – Reid Andrews, 1980)[148]. L'immigration *misionera* du XVIII^{e} au XIX^{e} siècles eut des effets remarquables. Au delà de l'influence linguistique déjà signalée, certaines coutumes, comme celle du maté et l'introduction de plusieurs légumes comme les courges et le maïs dans des plats européens comme le pot-au-feu (*puchero*) sont sans aucun doute des héritages de leur présence et du métissage qui s'en suivit. Plusieurs historiens tentent de revendiquer l'importance de l'héritage guaraní *misionero* en Uruguay, et tous dénoncent comme erronée la place prépondérante des Charrúas dans l'historiographie (Schinca, 1986 : 7 ; Vidart, Hugarte, Padrón, 2001[149] et Padrón, 1996 : 15).

[147] RAMA, Carlos M. Historia social del pueblo uruguayo, Ed. Comunidad del sur, 1972, 156 p, Montevideo.
[148] REID ANDREWS, George. 1980 The Afro-Argentines of Buenos Aires: 1800-1900 (Wisconsin: University of Wisconsin Press).
[149] Article du journal El País, interview de L. Haberkorn, 19 mai 2001.

C'est à partir des récits datant du XVIII^e siècle que se construisit progressivement l'opposition charrúa/guaraní, à la manière d'un véritable système. Celui-ci se fit principalement à partir d'une image d'indien domestiqué et d'un autre irréductible, mais nous verrons plus loin que d'autres éléments idéologiques allaient accentuer cette image, et cela jusqu'en plein XXI^e siècle. Les descriptions provenant de sources portugaises démontrent que ce système fut bien l'œuvre des prêtres et du camp espagnol. Au contraire de ces dernières, les sources portugaises décrivent des *tapes* sanguinaires, renvoyant aux premières descriptions d'indiens anthropophages et infidèles du XVI^e siècle des pionniers hispaniques. Ainsi José de Saldanha écrivait en 1786-87 au sujet des Minuanes :

« *(…) Ils abhorrent les indiens Tapes, et ne les fréquentent pas beaucoup, qui d'ailleurs en ont un peu peur, vu leur plus grand courage et résolution qu'ils ont eu face à eux en certaines reprises.(…) Les Minuanos vivent dans un état proprement libre, entre les Espagnols et les Portugais (…) Il est vrai qu'ils ne sont pas aussi cruels que les indiens Tapes. Il n'a pas été constaté que les Minuanos n'aient jamais tué un Portugais ou un Espagnol, pour s'être trouvé seul, ou perdu en pleine campagne, comme ont l'habitude de le faire les Guaranies ».*[150]

Cette différence de traitement est encore plus visible chez Sebastiao Xavier da Veiga Cabral, militaire portugais qui décrivit les charrúa-minuanes comme des êtres amicaux et « *faciles de persuader de par leur condition* »[151]. La rivalité séculaire entre guaraníes et minuanes, désignée comme antérieure à la conquête par certains auteurs (Padrón Favre, 1997 : 2), basée sur une opposition entre peuples chasseurs-cueilleurs et agriculteurs, se serait ensuite prolongée par celle entre *misioneros* et *infidèles*, ainsi qu'alliés des deux empires européens en dispute pour le territoire. Les processus de métissage dont les guerres, les missions mais également l'évolution du territoire du point de vue économique nous indiquent une situation trop complexe pour que cette opposition aie pu survivre à travers les siècles. C'est pourtant un

[150] « Aborrecem aos Indio Tapes, e não se dão muito com elles, os quaes não deixão de lhe terem algum medo, vista a sua maior courage e rezolução, que tem praticado com elles em algumas vezes. (…) Vivem os Minuanos em hum estado propriamente Livre, entre os Hespanhoes e Portuguezes (…) Hé certo que eles não são tão crueis como os Indios Tapes, não consta que os Minuanos jamais matassem a algum portuguez, ou Hespanhol, posto q. o encontrassem só, ou perdidos pela Campanha, como costumão varias vezes fazer os Guaranis ». Diario resumido e histórico (1786-87), Dr. José de Saldanha, pub. Par Rodolfo García et Aurelio Porto.Anais da Biblioteca Nacional, vol. LI, Río de Janeiro.

[151] VEIGA CABRAL, 1958-59 : 167 in – CABRERA PEREZ, Leonel, BARRETO, Isabel. Indios, frontera y hacendados en el sur de la banda oriental. Sociedad y cultura en el Montevideo colonial – Luis Ernesto Behares ; Oribe Cures (organizadores) Seminario de la Udelar – IMM, 322 p. Udelar, Montevideo, 1997.

système de représentations qui, comme nous le verrons, aura une longue vie, et qui aura eu pour effet de les cliver, en les limitant à cette opposition.

2.3 Naissance de Montevideo et colonisation de l'intérieur des terres : métissages et frontiéres

Malgré les prétentions d'autres puissances européennes de s'approprier la région, le Vice-Royaume de la Plata instaura une période stable pour le territoire. Du point de vue stratégique, le port de Montevideo fut une réussite pour la Couronne Espagnole. Port militaire, mais aussi port commercial, les navires acheminaient dorénavant les marchandises et amenaient des immigrés et des esclaves. Peu à peu, les créoles issus des populations européennes immigrées, allaient être destinés à peupler des agglomérations sur la côte, puis vers le nord du pays, dans un effort de colonisation de peuplement. La figure du *gaucho* et de l'indien se confondirent alors avec celles des *matreros*, les bandits ruraux qui affolaient les *latifundistas*. Ces populations métisses rurales furent considérées comme un frein pour le développement de l'industrie et du commerce de la ville, en se situant dans un espace qui constitua une veritable frontière.

On peut décrire la fondation de Montevideo comme la première tentative réussie de colonisation de peuplement, puisqu'elle se fit avec 25 familles en provenance des îles Canaries, à partir de 1726. En 1776, la Couronne Espagnole créa le Vice-Royaume de la Plata, et San Felipe y Santiago de Montevideo (tel est son nom complet) connut un essor important, grâce en grande partie à son port qui acheminerait les produits du bétail (viande et cuir). Les *saladeros* transformaient la viande bovine en *tasajo*, une viande salée et dure consommée au départ par les esclaves d'autres régions américaines (Cuba, Brésil) et les populations les plus pauvres. Cette industrie est à l'origine d'un développement qui fit qu'au terme du XVIII^{e} siècle, la ville compta environ 10.000 habitants (plus du tiers de ceux de tout le territoire)[152], recevant une immigration principalement originaire de Catalogne, du pays Basque et des Canaries. Il faut ajouter qu'un tiers de cette population était composée d'esclaves amenés directement ou indirectement d'Afrique, au service des familles plus riches. Tout comme Buenos Aires, Montevideo est alors une ville européenne et africaine que les indiens ne feraient que visiter, notamment pour venir s'y enivrer (Duviols, 1986 : 284) :

[152] Los orígenes de la estructuración del territorio en Uruguay. Prof. Susana Carballal et Washington Estellano. Cátedra de Sociología. Facultad de Arquitectura, Juin 1996.

« Ces Indiens viennent assez souvent dans la ville, par troupes, et y amènent aussi leurs femmes. Leurs habitations ne sont pas éloignées de Montevideo de plus de six à sept lieues. Ils y viennent pour boire du vin et de l'eau-de-vie. N'ayant pas parmi eux l'usage de l'argent monnayé ils donnent des petits sacs de peaux de tigre, leurs manteaux quelquefois, les peaux des animaux féroces qu'ils ont tués ; mais plus ordinairement celles qu'ils ont cousues ensemble pour se couvrir. Ils les donnent presque pour rien »[153].

Les ennemis de l'Espagne tant au niveau politique que religieux, vont en cette époque élaborer ce qu'on appellera la « légende noire de la conquête », dénonçant la paresse et l'oisiveté des colons :

« *Ce pays (le río de la Plata) serait peut-être un des plus fertiles et des plus abondants de toute l'Amérique, si l'Espagnol qui l'habite le faisait valoir tout ce qu'il vaut, mais sa paresse est si grande, qu'à peine s'emploie-t-il à lui faire produire les choses dont il ne peut se passer*[154] ».

Ce qui caractérise davantage cette « légende noire » est la défense des Indiens, puisque les récits rapportent avec une philanthropie de circonstance le sort des malheureux Indiens sous la domination de leurs maîtres cruels et cupides (Duviols, 1986 : 330). Il est curieux que les Espagnols aient délaissé si longtemps le premier port du Río de la Plata. C'est en effet, comme pour le reste du territoire, surtout le manque de population européenne qui est remarquable. Ceci s'illustre par le recours à des déserteurs de toutes les nations européennes de passage dans la région, un phénomène encore décrit dans la deuxième moitié du XVIII[e] siècle :

« *Comme Montevideo n'est point peuplé, on y encourage les désertions dans les troupes étrangères. Nous perdîmes durant notre séjour six matelots et un colon destiné pour les îles Malouines*[155] ».

[153] A. J. Pernetty, Journal historique d'un voyage fait aux îles Malouines en 1763 et 1764, Berlin, 1769, p. 297.
[154] Anonyme. Journal d'un voyage sur les costes d'Afrique aux indes d'Espagne, Rouen, 1723, p. 319.
[155] A. J. Pernetty. Op. cit.

La future capitale, peuplée comme on l'a vu à partir de quelques familles espagnoles, comprenait une forte quantité d'esclaves. Le père Gervasoni décrivit en 1729 une situation à Buenos Aires qui s'appliquerait sans doute à Montevideo :

« *Tout passe par les esclaves noirs africains, car il n'y a pas ici d'Espagnol, si misérable qu'il soit, qui après avoir mis pied à terre ne se revête aussitôt d'une perruque et d'une épée, dédaignant toute occupation non commerciale*[156] ».

Le premier recensement, datant de la fin du siècle, n'indique pas une telle proportion d'esclaves. Mais il est vrai que l'immigration européenne a connu plusieurs vagues et il est probable que tous les esclaves n'aient pas été recensés. Il reste que ce document indique encore une fois que pour l'époque, la colonisation du territoire au regard du reste du continent fut bien tardive.

Recensement de 1778 (Padrón de población – Jurisdicción y ciudad de Montevideo – 1778)[157]

1) Ville de Montevideo

	Hommes	Femmes
Espagnols		
Couples	652	652
Enfants majeurs	100	96
Célibataires	900	180
Enfants	216	195
Veufs	64	48
Pardos (métis noirs) Libres		
Couples	32	32
Enfants majeurs		
Célibataires	51	28
Enfants	32	37
Veufs		
Noirs libres		
Couples	60	60
Célibataires	130	80

[156] Carlo Gervasoni, Lettera al P. Comini, in Buenos Aires y Cordoba en 1729 segun cartas de los padres Cattaneo y Gervasoni S.J. Ed. Mario J. Buschiazzo, Bs As, 1941, p. 203.
[157] Pour des raisons d'extension, je n'ai retenu pour ce travail que les chiffres concernant la ville de Montevideo « intra-muros ».

Enfants	23	29
Veufs		
Indiens		
Couples	8	8
Célibataires	12	20
Enfants	16	9
Veufs		
Esclaves		
Couples	123	123
Célibataires	128	112
Enfants	115	99
Total	4460	

Le total par catégorisations ethniques du recensement de Montevideo nous donne : 3103 Espagnols ; 212 pardos[158] libres ; 382 noirs libres ; 63 Indiens et 700 esclaves. Détail important, on trouve 900 espagnols célibataires, pour seulement 180 femmes espagnoles. Même à la fin du XVIIIème siècle, cette inégalité vient confirmer un métissage inévitable. Deux autres éléments doivent ici retenir notre attention. D'une part l'absence d'autres nationalités européennes, qui se justifie certainement par l'objet du recensement (qui ne devait pas les observer), d'autre part la confirmation de la quasi-absence d'Indiens, alors que leur petit nombre ne fait pas l'objet de distinction ethnique. Mais à cette « photographie » de la population du Montevideo colonial, nous apporterons dans ce travail un élément original qui nous permettra de réfléchir à l'assimilation dans l'historiographie du métissage tout comme aux interrogations que la terminologie ethnique doit susciter lorsqu'on aborde la question des Indiens dans la région. On sait ainsi que plusieurs groupes furent envoyés depuis l'autre rive du Río de la Plata, pour y servir les travaux royaux, tels 8 Indiens pampas envoyés en 1745 (Domenech, 1944 : 20-22). Ce fait a retenu notre attention et nous l'utiliserons ici pour illustrer la problématique du métissage inter-ethnique[159]. En effet, les sources ne parlent que d'Indiens minuanes (et plus rarement charrúas en cette époque) venant de temps à autre à la ville, ou de *misioneros* ayant participé à la construction des fortifications (Indiens qui

[158] Pardo : qui s'applique à la couleur résultant du mélange du banc et du noir (« que se aplica al color que resulta de la mezcla del blanco y negro » (source : Diccionario de la Real Academia Española. Madrid, 1737).
[159] (Domenech, 1944), nous y reviendrons dans ce même chapitre.

disparaissent ensuite des registres, sans doute conduits à vivre en dehors de l'enceinte fortifiée)[160].

Indiens dans les actes de l'Eglise Matriz de Montevideo

Premier livre de Baptêmes

1 – Folio 125 – *Clara*, fille de Juan – pampa – et de María – indienne – 19 août 1758.

2 – Folio 176 – *María de las nieves*, fille de Antonio – pampa – et Casilda – minuana – 31 août 1758.

3 – Folio 195 – *Juan Simon*, fils de José – pampa – et Petrona Rada – Indienne – 3 novembre 1766

4 – Fol. 196 – *Manuel de los Santos*, fils de Diego *Areron* et Rosa *Arique*, 25 novembre 1766

5 – Fol. 197 – *Pedro Celestino Dias*, fils de Antonio et Martina *Cayama*. Parrain Pedro *Aranca*. 28 Décembre 1766.

6 – Fol. 203 – *Luisa*. Fille naturelle de María Bayarri. 24 Juin 1767.

Ce livre finit avec un acte du 14 septembre 1767.

Dans le premier livre d'Actes Matrimoniaux

7 –Fol. 40v – Martin Coman, autrement dénommé Lemus – *Indien de Santiago del Estero* – avec Teresa – *Indienne minuana*. –19 février 1755.

8 –Fol. 43 – José – *pampa* – avec Petrona – *minuana*. 3 Septembre 1755.

9 –Fol. 47. – Miguel Benegas – naturelle de la villa de Aregua au Paraguay – avec Martina *Yapello* (1) – *Indienne naturelle du pago de las Viboras* – 5 Juillet 1756

10 –Fol. 49v – Juan – *pampa* – avec Liberata – Indienne – 11 Septembre 1757.

11 –Fol. 55. – Antonio *Payellu* avec María Pascuala. Indiens. 13 Avril 1760.

12 –Fol. 58 – Manuel *Caire* (2) – Sergent – avec María Josefa Rada (Indiens ?) 28 Mai 1761.

13 –Fol. 59 – Bartolomé *Carí*, avec María Francisca *Puari* : Indiens. 14 Octobre 1761.

14 –Fol. 59v – Domingo Calleros avec Isabel *Pairú* : Indiens. 7 Novembre 1761.

15 –Fol. 62v – Alberto *Caracara* avec Micaela. Indiens et veufs. 10 Janvier 1764.

Ce livre termine avec une acte datée du 29 janvier 1764.

(1) Cette Indienne étant donné son lieu de naissance est probablement charrúa ou minuan.

(2) Dans le livre de Décès de l'Eglise du Fort de Santa Teresa, acte n°15 du 16-VI-1777 il y a un Pedro Cayré ou Caire.

[160] A. Barrios Pintos écrit que ces derniers formaient le gros des 271 indiens présents à Montevideo vers 1773, soit 8% de la population totale (Barrios Pintos, 1974 : 15).

Dans le premier livre de Décès

16 –Fol. 5 – Pascual *Chesna* (1) Indien. 20 Décembre 1735.

17 –Fol. 14 – Roque – *Indien quilme* –30 Avril 1743.

18 –Fol. 17 – Antonio *Indien colla* – 6 Juillet 1746

19 –Fol. 26v – (acte unique) Agustín *Indien serrano* – (nom incompréhensible, à la suite) *serrano* ; Ignacio Pití. *Tous de la ciudadela* dit l'acte, ils ont donc dû être tous prisonniers. 27 Juin1753.

20 –Fol. 28 – *Ignacio Abognel*. Indien. 15 Juillet 1753.

21 –Fol. 40v – Agustin – *pampa*-. Ouvrier du roi. 21 Novembre 1755.

22 –Fol. 40v.- Margarita Tapia – *Indienne du village des Quilmes* – Mariée avec José Tapia – mulato – 21 Novembre 1755.

23 –Fol. 53v.-Francisco Ramírez. Indien marié à Buenos Aires. 13 Septembre 1759.

24 –Fol. 54.- Santiago Ledesma.- *Indien de Santiago del Estero* ; célibataire. 12 Décembre 1759.

25 –Fol. 54 – Xavier *Paies. Naturel du Tucumán*. Prisonnier du Roi. *Indien*. 15 Janvier 1760.

26 –Fol. 54v – Jeronimo Escobar. *Indien de Mendoza*. Marié. 24 Février 1760.

27 –Fol. 58 – Juan Barrios. *Indien naturel de Buenos Aires*. 2 Septembre 1761.

28 –Fol. 64v – Miguel Antequera. *Indien Colla*. 27 Août 1763.

Ce livre de Décès termine avec un acte daté du 17 août 1764.

(1) Dans le livre de Baptêmes de l'Eglise du Fort de Santa Teresa il y a un acte datée du 28-I – 1776 d'un pampa appelé Andrés Chema. Nous signalons cette information parce qu'on aurait pu lire Chema au lieu de Chesna bien que cela ne nous semble pas être le cas.

Source : Gervasio Domenech ; Pampas y otros indios en la banda Oriental, apartado de la revista de la sociedad de amigos de la arqueología, Tomo IX, año 1938 -39. Imp. El siglo ilustrado, 24 p, Montevideo, 1944.

Les ethnonymes *pampa, colla, quilme, serrano, indio mendocino, indio de Santiago del Estero* nous indiquent la présence d'autres Indiens que ceux décrits comme autochtones par l'historiographie. Nous verrons plus loin que la pratique de l'exil avait depuis longtemps déjà été instituée par les autorités espagnoles. Mais ce document, en relevant une union entre un *pampa* et une *minuana*[161], montre en creux la quasi absence d'unions légitimes entre blancs et Indiens. Dans la société de castes coloniale, la pureté du sang devait être maintenue. Les unions hors-église se voient néanmoins confirmées par la présence de métis dans d'autres registres. Les stratégies pour occulter les unions qui déclassaient en « tâchant » le sang, selon l'expression « *sangre manchada* », qui désignait un sang-mêlé, un être au sang impur,

[161] Remarquons au passage que la présence d'indiens à Montevideo semble montrer que l'on n'y appliquait déjà plus la séparation résidentielle (la república de los indios) et qu'on n'y trouve aucun charrúa cité.

autrement dit un bâtard, durent être diverses et variées, en commençant par cacher les enfants ou dans de nombreux cas, ne pas les reconnaître. Ils recevront le nom créole de *guachos*[162]. Alors que dans d'autres parties du continent, les métis constituaient une caste identifiée et visible, ce n'était pas le cas ici, et il nous faut traquer leur présence dans les silences de la documentation. C'est bien l'officialisation de ces unions qui semble faire l'objet d'un « oubli » et qui les rend invisibles pour l'historien. La progression sociale reposait pour un métis sur sa capacité à *nettoyer* son sang, en se mariant à une blanche. Mais la loi est sévère pour ceux qui portent une origine « impure », car malgré de nombreuses générations de métissage, la trace d'un ancêtre noir ou Indien survivrait dans la caste d'appartenance. Aujourd'hui encore, les termes *zambo* (métis de noir et Indien) ou *mulato* (noir et blanc) sont d'usage courant dans la campagne uruguayenne. Signalons que les métis nés d'unions avec les esclaves étaient davantage discriminés que les autres. Les esclaves, dans l'absence de mines, de coton ou de sucre, ne connurent pas les mêmes conditions de vie qu'au Brésil voisin, avec la séparation entre *Senzala* et la *Casa Grande* (Freyre, 1933). Ils durent ici remplir des tâches au sein des maisons des familles patriciennes de la capitale. Plus tard, l'arrivée des premiers conflits contre la couronne apporterait pour eux (tout comme pour les Indiens) la possibilité de s'engager dans l'armée et de connaître à travers elle une promotion sociale autrement inaccessible. Le changement de dynastie en Espagne, suivi par la fondation en 1776 du Vice-Royaume de la Plata, conduisirent à une libéralisation progressive du commerce et à faire de la Banda Oriental un pôle d'attraction pour de nouvelles populations :

« *(...) il y a du bétail à distribuer : il y a des terres en trop à donner, ou vendre. Elles sont très fertiles, entrecoupées de fleuves et de rivières d'eaux qui abondent de poisson : on trouve dans les champs des pierres de toutes sortes de qualité, et le long des fleuves de copieuses forêts pour le bois. Tout invite à la population, et on n'attend plus que la volonté du souverain pour qu'il la détermine* » (Perez Castellano, 1789)[163].

La colonisation ne concernait plus seulement Montevideo et la côte atlantique. Citons par exemple la fondation de San Carlos de Maldonado en 1763. Cette politique avait deux objectifs. Il s'agissait en premier lieu d'asseoir l'hégémonie sur un territoire toujours prétendu par l'empire lusitanien, et en deuxième lieu de permettre le développement du

[162] Rappelons ici l'association sémantique du terme avec celui de *gaucho.*
[163] Archivo general de la nación « Caxon de Sastre » Libro Manuscriito n° 1 de Archivos particulares, f. 35 de « informe sobre poblaciones en la frontera de esta Juridicción dado en 1789 » por José Manuel Perez Castellano. In González Risotto, Rodríguez Varese, op. cit, 1992, p. 240.

commerce et de l'industrie liées à l'élevage bovin. Avec environ 6 millions de têtes de bétail, la *Banda Oriental* possédait sans doute la plus importante proportion de vaches par habitant au monde. C'est en tous les cas un contexte unique dans le continent, et qui déterminera l'espace uruguayen jusqu'à nos jours. Au cours de « l'âge du cuir » (Zum Felde, 1917 : 36)[164], l'intérieur du pays devint progressivement la propriété de *latifundistas*, grands propriétaires terriens qui expulsèrent progressivement les anciens occupants grâce à leurs influences auprès des autorités coloniales espagnoles. La plupart de ceux-ci n'avaient pas de titres de propriété en bonne et due forme, ce qui ne les empêcha pas de marquer le bétail sauvage comme leur propriété. Pour le territoire rural, le XVIII^{e} siècle est au niveau socio-démographique, avant tout celui des *gauchos*. Ce type social, que l'on a déjà signalé comme issu du multiple métissage entre européens, créoles, Indiens de toutes ethnies et esclaves, allait progressivement se développer. Les caractéristiques de l'élevage extensif allaient disperser la maigre population coloniale dans le territoire, en donnant une plus grande liberté personnelle face à la société, engendrant de cette manière l'individualisme et la rébellion propres au *gaucho* (Zum Felde, 1917 : 20). La production de viande étant infiniment supérieure à la petite demande du marché interne et au commerce limité avec le Brésil et Cuba, la viande était pour ainsi dire gratuite et le nomadisme du prolétariat rural, ne travaillant qu'occasionnellement, irritait les *latifundistas*. Les *gauchos* pratiquaient volontiers la contrebande et on peut dire que la loi coloniale, au nord du Río Negro, ne s'appliquait qu'exceptionnellement. Comme on l'a signalé, lorsque des poursuites étaient engagées contre des contrebandiers ou des voleurs de bétail, ceux-ci se réfugiaient dans la pampa, rejoignant souvent les *tolderías* des Indiens. Il était d'autant plus difficile de venir à bout des hors-la-loi que la plus grande partie de ces populations avaient été formées au combat lors des guerres ininterrompues entre le Portugal et l'Espagne.

Dans les agglomérations naissantes, les populations créoles reçurent l'apport de bon nombre d'Indiens envoyés par Buenos Aires : pampas, serranos, puelches, quilmes, guaycurúes et collas entre autres (Barrios Pintos : 1974, 15). Ce phénomène, que l'on a déjà signalé pour Montevideo, fut particulièrement visible dans ces deux registres de la forteresse de Santa Teresa, dont la première construction date de 1762 :

[164] Expression employée par A. Zum Felde dans Proceso Histórico del Uruguay, Esquema de una sociología nacional, à la page 36. Ed. Maximino García, 1917. Montevideo. 276 p.

Indiens dénominés Pampas dans le livre de baptêmes de l'Eglise du Fort de Santa Teresa

N°	Jour	Mois	Année	Prénom	Nom	Autres informations
15	9	XI	1777	Vicente	Acuchs	Adulte Pampa, fils de parents infidèles baptisé comme cas de nécessité
41	1°	I	1778	Vicente	Acuchs	Adulte pampa, fils de parents infidèles
39	1°	I	1778	Ignacio	Ancapil	Adulte pampa, fils de parents infidèles
30	1°	I	1778	Jacinto	Añay Gueño	Adulte pampa, fils de parents infidèles
54	15	II	1778	Juan José	Callí Lef	Adulte pampa, fils de parents infidèles
23	1°	I	1778	Juan	Campan	Adulte pampa, fils de parents infidèles
40	1°	I	1778	Pedro	Cayulepí	Adulte pampa, fils de parents infidèles
31	1°	I	1778	José	Cayul	Adulte pampa, fils de parents infidèles
33	1°	I	1788	Antonio	Coliñam	Adulte pampa, fils de parents infidèles
26	1°	I	1778	Juan José	Colicheu	Adulte pampa, fils de parents infidèles
22	1°	I	1778	Manuel	Cuchaché	Adulte pampa, fils de parents infidèles
55	15	II	1778	Pedro Juan	Curupi	Adulte pampa, fils de parents infidèles
	28	I	1776	Andrés	Chema	Adulte pampa, fils de parents infidèles
36	1°	I	1778	Benito	Cheuquembí	Adulte pampa, fils de parents infidèles
16	13	XI	1777	Antonio	Guanqué	Adulte pampa, fils de parents infidèles
32	1°	I	1778	Andrés	Guayquipi	Adulte pampa, fils de parents infidèles
37	1°	I	1778	Nicolás	Gûenchù Guèquè	Adulte pampa, fils de parents infidèles
49	15	II	1778	Miguel Alonso	Gûennù Llan	Adulte pampa, fils de parents infidèles
	10	XI	1775	Francisco	Gûeque/Gueque	Pampa adulte
	15	I	1776	Mariano	Gûeque/Gueque	Pampa adulte
	17	VII	1777	Mateo	Guequé	Voir acte de décès N° 19
24	1°	I	1778	Bernardo	Guili Geu	Adulte pampa, fils de parents infidèles
21	1°	I	1778	Francisco de las Llagas	Ioran	Adulte pampa, fils de parents infidèles
38	1°	I	1778	Rafael	Leycó/Líecó	Adulte pampa, fils de parents infidèles
15	9	XI	1777	Rafael	Lieco	Adulte Pampa, fils de parents infidèles baptisé comme cas de nécessité
53	15	II	1778	José Pablo	Lonco Fílu	Adulte pampa, fils de parents infidèles
12	29	X	1777	Narciso	Llanc	Auparavant de nom Lepin Llanc, Pampa adulte.
15	9	XI	1777	Juan Agustin	Machi	Adulte pampa, fils de parents infidèles, baptisé comme cas de nécessité
	17	VII	1777	Pablo Juan	Mapu	Voir acte de décès N° 21
52	15	II	1778	Félix Andrés	Mauca Luan	Adulte pampa, fils de parents infidèles
27	1°	I	1778	Mariano	Mello	Adulte pampa, fils de parents infidèles

15	9	XI	1777	Ambrosio	Millá	Adulte pampa, fils de parents infidèles, baptisé comme cas de nécessité
42	1°	I	1778	Ambrosio	Millá	Adulte pampa, fils de parents infidèles
16	13	XI	1777	Rafael	Mill	Adulte pampa, fils de parents infidèles, baptisé comme cas de nécessité
51	15	II	1778	Manuel Martín	Miché Llanca	Adulte pampa, fils de parents infidèles
16	13	XI	1777	Pascual	Naguel	Adulte pampa, fils de parents infidèles, baptisé comme cas de nécessité
13	4	XI	1777	José	Namun	Adulte pampa, fils de parents infidèles, baptisé comme cas de nécessité
	21	I	1776	Pedro	Naguel	Pampa adulte
43	1°	I	1776	Francisco Solano	Ñancú	Adulte pampa, fils de parents infidèles
29	1°	I	1778	Manuel	Paima ñaguel	Adulte pampa, fils de parents infidèles
28	1°	I	1778	Mateo	Pelquillán	Adulte pampa, fils de parents infidèles
25	1°	I	1778	Lorenzo	Puel Man	Adulte pampa, fils de parents infidèles
44	1°	I	1778	Manuel	Quegâm	Adulte pampa, fils de parents infidèles
47	15	II	1778	Manuel Antonio	Quepú	Adulte pampa, fils de parents infidèles
48	15	II	1778	Fco Bartolomé	Quepú	Adulte pampa, fils de parents infidèles
15	9	XI	1777	José	Quepú	Adulte pampa, fils de parents infidèles, baptisé comme cas de nécessité
50	15	II	1778	Juan Andrés	Ramírez Auca	Adulte pampa, fils de parents infidèles
	20	I	1776	Bernardo	Tebil	Adulte Pampa
	26	XII	1775	Pascual	Trorá/Trora	Adulte Pampa
19	23	XI	1777	Cristóbal	Zati	Adulte pampa, fils de parents infidèles
14	5	XI	1777	Pedro	Zli	Auparavant nommé Callfui Zli, pampa adulte, fils d'infidèles

Indiens dénommés pampas dans le livre de décés

N°	Jour	Mois	Année	Prénom	Nom	Autres informations
69	1°	XII	1777	Juan de la Cruz	Elfilaf	Pampa adulte, tout récemment baptisé
56	23	XI	1777	Antonio	Guanqué	Récemment baptisé (la nation n'est pas mentionnée)
52	15	XI	1777	Francisco López	Gueque/Guequé	Adulte pampa, fils de parents infidèles
19	17	VII	1777	Mateo	Gueque	Pampa, fils de parents infidèles
45	5	XI	1777	Narciso Pedro	Llanc/Lepin Llanc	Pampa adulte, tout récemment baptisé
78	15	I	1778	Rafael	Leycó	Pampa
48	9	XI	1777	Juan Agustín	Machí/Mapu	Adulte pampa, fils de parents

						infidèles, néophyte
21	1°	VIII	1777	Juan	Mapu/Mapu	Néophyte, fils de parents infidèles
57	24	XI	1777	Rafael	Mill	Néophyte, adulte
65	27	XI	1777	Pascual	Naguel	Récemment baptisé
47	8	XI	1777	José	Panguinamun	Néophyte, adulte pampa, fils de parents infidèles
75	24	XII	1777	Manuel	Payllá Pi	Néophyte pampa, fils de parents infidèles
49	10	XI	1777	José	Queu	Néophyte adulte pampa, fils de parents infidèles
23	21	VIII	1777	Bernardo	Tebil	Pampa
64	26	XI	1777	Salvador Cristóbal	Zati	Adulte Néophyte.

Source : Gervasio Domenech ; Pampas y otros indios en la banda Oriental, apartado de la revista de la sociedad de amigos de la arqueología, Tomo IX, año 1938 -39. Imp. El siglo ilustrado, 24 p, Montevideo, 1944.

N'ayant quasiment pas d'autres descriptions d'Indiens pampas sur le territoire à la même époque, l'hypothèse d'une expansion de ces groupes jusqu'à l'extrême-est de ce qui est aujourd'hui l'Uruguay semble peu plausible. Ces Indiens furent sans doute conduits ici en tant que prisonniers, dans le cadre d'une pratique d'exil qui inspirerait plus tard les créoles uruguayens au moment de résoudre le probléme « Charrúa » (le « *desterramiento »*). La plupart des noms semblent de langue Mapudungún (Mapuche), ce qui pourrait confirmer l'idée que Pampas et Mapuches formaient au moins une unité linguistique à l'époque, conséquence de l'expansion des premiers à l'est des Andes (Zavala, 2000 : 24). Il faut également remarquer que l'inscription des Indiens dans ces documents ne signifie pas forcément qu'ils aient vécu à l'intérieur de l'enceinte fortifiée. La disparition de ces Indiens pampas des registres par la suite, suscite une grande interrogation. La réponse est peut-être à chercher dans l'absence de femmes de leur ethnie, hypothèse que l'on peut formuler à partir de ce document. En effet, dans un autre registre de la forteresse de la même époque, on trouve cette fois des individus des deux sexes, issus des missions jésuites.

Autres Indiens cités dans le livre de Baptêmes de l'Eglise du Fort de Santa Teresa

N°	Jour	Mois	Année	Prénom	Nom	Autres informations
45	6	II	1778	Micaela	Aura	De Yapeyú
45	6	II	1778	Petrona	Abasay	De Yapeyú

66	23	1°	1779	María Sebastiana	Aracuyu	De San Miguel
67	16	VI	1779	Antonia Basilia	Arendá	
67	16	VI	1779	Lucas	Ayebay	De San Miguel del Uruguay
77	30	V	1782	Marcelino	Aranda	Erreur dans le livre de baptêmes. Corriger par Arenda.
	267	V	1776	Ignacio	Aiyain	
64	11	XI	1778	Bartolomé	Candá	
109	28	VII	1787	Eugenia	Chasaru	
64	11	XI	1778	Floreintina	Guaímbi	
66	23	I	1779	Juliana	Guanday	
5	29	VI	1777	Juan Antonio	Guiyú	
5	29	VI	1777	María	Isipó	
66	23	I	1779	María Antonia	Ibatí	
66	23	I	1779	Catalina	Ibatí	
68	Por	El	1780	María Agustina	Irayú	Du Viamón
60	16	III	1778	Florentino	Jirapá	
60	16	III	1778	María	Jiriyú	
64	11	XI	1778	María Josefa	Janibei	De San Lorenzo del Uruguay
66	23	I	1779	María Rosa	Jarumá	
66	23	I	1779	Dámaso	Jabaca	De Santa María la Mayor
66	23	I	1779	Marcelo	Ñemoai	
64	11	XI	1778	Martina	Poti	
67	16	VI	1779	María	Paraori	De Concepción del Paraná (*Pueblo de Charrúas*)
107	28	VII	1787	Sgo Pantaleón	Payeire	
118	28	VI	1787	María Mercedes	Payaire	
140	24	VI	1792	Juana	Payllu	
57	25	II	1778	Josefa	Sandú	

Indiens des Missions dans le livre de Décés

N°	**Jour**	**Mois**	**Année**	**Prénom**	**Nom**	**Autres informations**
84	9	III	1778	Rosendo	Arenda	
102	29	VI	1779	Antonia Basilia	Arenda	
113	26	VIII	1781	Estanislao	Arenda	
155	7	IV	1792	Rosa	Arenda	
239	28	VI	1802	Rosa	Arenda	
24	17	VIII	1777	Miguel	Arigua/Arrigua	D'Itapua

261	5	X	1804	José	Bayrasig	
264	16	XI	1804	José	Bayrasig	
19	28	V	1776	Santiago	Beni	
22	2	IX	1776	Francisco	Cayare	
5	12	IV	1777	Venancio	Cuará/Cuara	D'Itapua
15	16	VI	1777	Pedro	Cayré/Caire	De Concepción (¿ de concepción de charrúas o de misiones ?)
15	16	VI	1777	Teresa	Cuiñam bueyú	Mariée avec le précédent
66	29	XI	1777	Silverio	Caripú	De San Carlos de Misiones
53	17	XI	1777	Patricio	Cuyáccá/Cuyacca	De San Javier
89	24	VIII	1778	Felipe Santiago	Chumbi	De Santo Tomé
123	18	XI	1783	Jerónimo	Chori	De Santo Tomé
124	26	XI	1783	Melchor	Charapari	De San Borja
163	16	II	1794	María Clara	Cheire	De San Nicolás de Misiones
4	2	IV	1777	Bartolomé	Guira ori/Guiraori	Marié à los Mártires
28	21	IX	1777	Cristóbal	Guarupá/Guarupa	D'Itatí
68	1°	XII	1777	Dionisio	Guayuca	Des Apóstoles
70	11	XII	1777	José Mariano	Gûerapuá	Du Corpus
92	14	XI	1778	Valeriano	Guandacú/Guarandacú	Des mártires del Uruguaï
95	25	I	1779	Cecilia	Guacuyu	
96	12	II	1779	Tomás	Guirapá	De San Javier del Paraná
98	1°	V	1779	Juan	Nêrandá	De los Apóstoles
42	4	XI	1777	Fermín	Ibacá/Ibaca	Du corpus et marié sur place.
66	29	XI	1777	Ignacia	Yagueri	
87	9	VII	1778	Angelina	Iray	
96	12	II	1779	Magdalena	Ibatî	
99	14	VI	1779	Miguel	Isapî	
33	12	X	1777	Francisco	Jerí/Jeri	
20	17	VII	1777	María	Maiti	
53	17	XI	1777	Antonia	Mboîrae	
84	9	III	1778	Eugenia	Marandari	
102	29	VI	1779	Eugenia	Marandari	
113	26	VIII	1779	Eugenia	Marandari	
114	7	IX	1781	María	Marandari	
204	13	XI	1799	Eugenia	Marandari	
121	31	VII	1783	Benito	Monoati	De San Borja. Presidario.
20	17	VII	1777	Félix	Naguarenda/ñaguarendá	D'Itapua.

98	1°	V	1779	Juan	Nêrandá	Des Apóstoles
36	15	X	1777	Silvestre	Ocarití/Ocariti	Del Corpus
136	8	VIII	1787	Sgo Pantaleón	Palleyré	
93	19	XI	1778	Martina	Poti	
	5	VIII	1776	Marcos	Parapi	
95	25	I	1779	Pascual	Panayu	De Yapeyú
99	14	VI	1779	Catalina	Paraguazú	
111	28	VI	1781	Melchor	Perir	D'Itapua
168	13	VIII	1794	Bautista	Poti	
204	13	XI	1799	Jacinto	Payiyú	De Santo angel
205	16	I	1800	Concepción	Parapi	De Concepcion, à Misiones
70	11	XII	1777	Sixta	Sicá	
77	29	XII	1777	Don Félix	Sayobí	Cacique du Corpus
199	4	VIII	1799	Calixto	Sandiyú	Du village de Jesús, aux Misiones
87	9	VII	1778	Clemente	Tandi	De Santo Tomé
89	24	VIII	1778	María Catalina	Taribui	
93	19	XI	1778	María Josefa	Tanibei	
142	7	X	1789	Estanislao	Tabarí	De San Javier, aux Missions
258	29	VIII	1804	Ignacio	Tabasig	De Santa Cruz,aux Missions
147	14	VI	1789	José	Vago	
40	1°	X	1777	Lorenzo	Zingay	De la Candelaria
76	28	XII	1777	Don Agustín	Zeposisi	Cacique de San Carlos, aux Missions

Source : Gervasio Domenech ; Pampas y otros indios en la banda Oriental, apartado de la revista de la sociedad de amigos de la arqueología, Tomo IX, año 1938 -39. Imp. El siglo ilustrado, 24 p, Montevideo, 1944.

Les pampas auraient pu donc s'unir aux femmes emmenées des missions, pour ceux qui survécurent, ajoutant un métissage supplémentaire à ceux que décrit l'historiographie classique. Nous savons que les Indiens *misioneros* (pour la plupart Guaraníes comme semblent en témoigner les noms) ont été emmenés pour la construction de la forteresse dès 1762. Ces pampas ont sûrement du y être employés en tant que prisonniers, peut-être sous la garde des bataillons guaraníes. En tous les cas, ce qui constitue un phénomène apparemment isolé nous apprend que la pratique de l'exil est à considérer tout comme les missions et la guerre à l'heure de désigner des « lieux de métissage ». L'autre enseignement qu'on peut tirer de ces registres, porte sur les critères d'ethnicité. D'une part, les sources allaient progressivement désigner les Indiens sous ce dernier terme générique, ne précisant plus

l'ethnie des individus. De l'autre, les processus de métissage avaient conduit à une acculturation multi-ethnique dans laquelle les stratégies identitaires eurent le dessus, notamment l'adoption de noms espagnols (Barreto, 2009 : 105)[165]. Cette pratique se vit notamment justifiée par le besoin de se protéger des Protecteurs Généraux de Naturels, qui pouvaient forcer les Indiens venant des Missions à y retourner (Rodríguez Varese et González Risotto, 2009 : 146)[166]. Signalons également que les Indiens bénéficièrent à partir de 1795 de la possibilité d'acheter la condition légale de blancs au moyen des « Cédulas de Gracias al Sacar ».

La colonisation du territoire se fit avec le renvoi des ennemis et l'avancée progressive d'une frontière aussi bien politico-géographique que symbolique. Jusqu'en 1830, et sous les différentes administrations politiques que le territoire connut, il n'y eut (à part le fleuve Uruguay et encore de manière relative) pas de limite physique qui limitât la traversée du territoire. L'évolution même des limites avec les occupations successives des missionnaires Jésuites, de l'Espagne et du Portugal connut de nombreuses modifications au cours des XVII^{e} et XVIII^{e} siècles. Tout ceci eut pour conséquence des frontières mobiles, et surtout très vagues, entre les différentes administrations. Si la couronne espagnole était en compétition avec le Portugal pour le territoire, il nous faut également signaler que de manière indirecte, elle le fut également avec les Pères Jésuites ainsi que les groupes Indiens rebelles, bientôt rejoints par des créoles et métis voulant échapper à la loi coloniale. Les frontières conditionnent toujours la conscience et les actions des personnes, et constituent des lieux privilégiés où opèrent les différences des imaginaires et de pratiques sociales, rendant aussi possibles les tensions ethniques que les hybridations du métissage (Gascón, 2002). On peut ainsi parler d'un véritable « espace » de frontière, dont les dimensions sont aussi fluctuantes qu'étendues. Ce territoire entre « l'un » et « l'autre », permettait à la fois la transgression et la transition (et donc la construction de sens). D'une certaine manière, la frontière est une limite[167] mais aussi un espace de construction, notamment sur le plan identitaire. Les

[165] BARRETO, I. Padrones y archivos parroquiales en el Uruguay: desafíos y alternativas en el estudio de las poblaciones históricas , 2009 in Posibilidades para el estudio de poblaciones históricas. v.: 1 , 9, p.: 1 - 582, Organizadores: Dora Celton, Mónica Ghirardi & Adrián Carbonetti. Editorial: ALAP- CEA - UNFPA , Rio de Janeiro.

[166] RODRIGUEZ VARESE, Susana ; GONZALEZ RISOTTO, Rodolfo. El mestizaje en la sociedad uruguaya. Aspectos singulares de un proceso desconocido en el río de la Plata. In Herencia Indígena en el Uruguay – Trabajos presentados en las Primeras Jornadas de GenealogíaIndígena del Mercosur. Linardi y Risso, 2009, Montevideo.

[167] Il est intéressant de remarquer que pour les mathématiques, le terme « frontière » désigne la « limite de la réalité » (Gascón : 2002).

populations qui évoluèrent dans cet espace au cours des siècles construisirent des identités sur un mode particulier, ce qui s'illustre par des activités de contrebandiers, mais aussi de « passeurs », ce qui nous renvoie à un métissage interne et externe aux ethnies indiennes. Ainsi, la frontière qui nous intéresse ici n'est pas une ligne de démarcation, c'est un lieu, elle est identitaire, relationnelle et historique (Augé, 1992 : 100). Entrer dans cet espace devenait une affaire de *convenance conjoncturelle* (Operé, 2001)[168] », et l'opposition n'était pas tant entre deux mondes séparés par une ligne imaginaire mais entre une société qui voit la frontière comme la limite de son extension et une autre société formée à partir de la nature même de la frontière comme lieu de vie (De Vidas, 2007 : 27).

C'est bien l'Indien autant que le *gaucho* qui allaient symboliser la frontière pour la société coloniale du XVIII^{e} siècle. Mais cette « société des confins » (Tamagnini, 2008)[169], de par son étendue et sa durée aura un rôle ethno-historique de premier ordre pour notre territoire, en particulier pour les processus d'interaction ethnique. Désormais ce monde est irrémédiablement métis. Ainsi, Auguste de Saint-Hilaire signala le 14 octobre 1820, alors qu'il se trouviat à la Villa de Rocha, que :

« *Les grands champs que j'ai parcouru sont habités pour la plupart par des Indiens civilisés et, plus encore, par des métis qui n'ont pas de biens et vont d'une estancia à l'autre, se joignent aux habitants des maisons et mangent de la viande avec eux*[170] ».

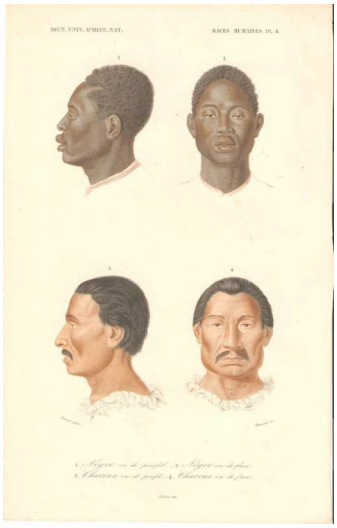
L'Indien-frontière, était alors l'Indien hors-la-loi et hors-la-foi, mais également cet Indien qui devient invisible à travers le métissage, altérité d'autant plus problématique qu'elle ne se présentait pas de manière externe et dissemblable, remettant en cause le système de représentations d'une société coloniale en quête d'unité politique et idéologique.

---

[168] OPERE, Fernando. Historias de la frontera : el cautiverio en la América hispánica. Fondo de cultura económica. Buenos Aires. 2001, in Tamagnini, Marcela, op. cit.

[169] Pour l'ethno-historienne, dans un travail sur la frontière entre indiens et chrétiens en Argentine au XIXème siècle, celle-ci fut le lieu de résolution de problèmes plus généraux du jeune Etat argentin, comme la volonté par celui-ci d'absorber les classes les plus modestes et ensuite le conflit entre fédéraux et unitaires. Tamagnini, Marcela : Conflictividad y violencia en la frontera sur de Córdoba. Malones y montoneras en la década de 1860. In ROCCHIETTI, A.M. et TAMAGNINI, M. (comps.) Arqueología de la frontera. Estudios sobre los campos del sur cordobés: 15-70. Córdoba, Universidad Nacional de Río Cuarto. 2008.

[170] SAINT-HILAIRE, Auguste. 1961-62, IV : 351 – Voyage au Rio Grande do Sul, Orléans, 1877. Anales históricos de Montevideo, Tomo IV consejo departamental deMontevideo, Museo y Archivo Municipal de Montevideo, in RODRIGUEZ VARESE, Susana ; GONZALEZ RISOTTO, Rodolfo. El mestizaje en la sociedad uruguaya. Aspectos singulares de un proceso desconocido en el río de la Plata. In Herencia Indígena en el Uruguay – Trabajos presentados en las Primeras Jornadas de GenealogíaIndígena del Mercosur. Linardi y Risso, 2009, Montevideo.



« Indien Charruas.Gaucha-Chef Araucanien-Patagons/Amérique méridionale » dont le dessin est attribué à Philippe Philippoteaux[171] et « Charrua vu de profil » et « Charrua vu de face » publiée dans Dictionnaire universel d'histoire naturelle de Charles d'Orbigny publié en 1889[172].

3 – Le temps de l'indépendance : un « problème indien » de courte durée (première moitié du XIXe siècle)

La question de l'Indien est, comme souvent ailleurs, d'abord la question des ressources, et ici des terres. La distribution de celles-ci se fit d'une manière chaotique par la bureaucratie coloniale. C'est ainsi qu'en 1805, les fonctionnaires chargés de limiter et distribuer les terres aux Guaraníes de Paysandú, en application de la Real Cédula de Liberación de Comunidad qui leur était propre, ne purent l'appliquer. Ils le justifièrent en arguant qu'ils en avaient été empêchés par les Minuanes et les Charrúas, mais ceux-ci se trouvaient alors bien loin de ces lieux. En fait, ces terres avaient été octroyées à d'autres propriétaires dont il fallait préserver les intérêts (Poenitz et Poenitz, 1993 : 56) . Il n'y eut aucune terre attribuée aux Indiens charrúas et minuanes. Ne reconnaissant la propriété ni des terres ni du bétail, ces Indiens se rendirent coupables de vols répétés et d'attaques aux estancias, attaques appelées *Malones.* En 1800, le vice-roi Avilés envoya une expédition sous les ordres du capitaine Jorge Pacheco pour tenter de sédentariser les Charrúas et les Minuanes avec la fondation des villages de Belén, Santa Ana et San Gabriel. Il fut demandé à Félix de Azara d'en faire de même à Batoví. Mais les négociations échouèrent et les affrontements se succédèrent. Pacheco attaqua

[171] publiée par MM. Dufour, Mulat et Boulanger et que J.J. Figueira,l'ayant publiée date de 1855 (Figueira, 1977).
[172] D'Orbigny, Charles, Dictionnaire Universel d'Histoire Naturelle, Tome I, Ed. MM Renard, Martinet et Cie, Paris, 1849.

les charrúas au Corral de Sopas (à quelques kilomètres de Pepe Nuñez, dont on parlera plus loin) en 1801, puis aux sources du fleuve Tacuarembó. Les Charrúas s'allièrent ensuite aux Portugais pour combattre les Espagnols, mais les invasions anglaises du Río de la Plata en 1806, et « l'Affaire de la Plata » en 1808, allaient mettre une pause à ces batailles. La période qui allait voir l'avènement de l'indépendance de l'Uruguay allait conduire les Indiens Charrúas à d'autres alliances.

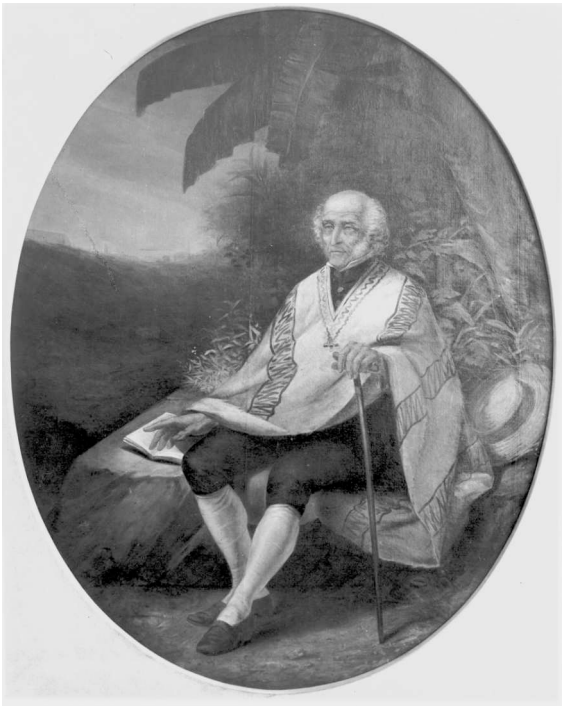
3.1 La place de l'Indien dans la geste d'indépendance

La révolution de mai 1810 à Buenos Aires marqua le départ du cycle indépendantiste dans la région. Au cœur de l'affrontement entre loyalistes et opposants à la couronne espagnole, Francisco Javier de Elío déclara Montevideo capitale du Vice-Royaume le 19 janvier 1811. Mais la population de la Banda Oriental rejeta son autorité à travers un épisode connu sous le nom de « Cri de Asencio », à l'image d'autres cris latino-américains, tels ceux de Dolores au Mexique ou celui de l'indépendance colombienne. C'est alors qu'un personnage central de l'histoire uruguayenne fit son apparition, José Gervasio Artigas. Celui qui deviendrait le « *prócer nacional* », revint alors de Buenos Aires avec plus de 180 combattants acquis à la cause de l'indépendance. Ayant reçu des renforts parmi la population, il vainquit les troupes du chef royaliste José Posadas à Las Piedras, le 11 mai 1811. Les royalistes se trouvèrent alors isolés dans Montevideo et Colonia del Sacramento assiégées. Artigas reçut le soutien de la population rurale, dont les Indiens charrúas qui vinrent leur prêter main-forte, ainsi que de nombreux *tapes* et métis qui s'enrôlèrent directement dans les troupes. Suite aux négociations entre le gouverneur espagnol royaliste Francisco Javier de Elío, et le Premier Triumvirat au pouvoir à Buenos Aires, et sous les auspices de l'Angleterre qui ne voulait pas de conflits dans la région nuisibles au commerce, l'armistice fut signée. La Banda Oriental repassait selon les termes de l'accord sous la couronne espagnole. Mais l'accord ne fut pas reconnu par les hommes d'Artigas, qui entamèrent une marche vers le nord du pays qui reçut les noms *d'exode* oriental ou de « *redota* ». Pour certains historiens, cet exode qui vit des milliers de civils accompagner les troupes d'Artigas marqua le départ de *l'orientalité*, comme conscience nationale, en opposition aux « porteños » et aux espagnols. Artigas traversa le fleuve Uruguay et campa près de l'actuelle ville de Concordia. De là, il commanda aux combats qui continuaient, notamment au siège de Montevideo que le gouvernement de Buenos Aires avait repris suite au retrait du gouverneur Francisco Javier de Elío, retourné en Espagne en 1812.

En 1813, Artigas envoya des députés à l'assemblée constituante de Buenos Aires. Parmi ses instructions, il demandait l'indépendance des provinces, la liberté de culte et surtout la création d'une république fédérale. Ses requêtes furent rejetées. Artigas fit retirer ses troupes du siège de Montevideo et fut déclaré hors-la-loi et ennemi de la patrie par le Général José Rondeau. L'année suivante, Artigas organisa la « *Liga De los Pueblos Libres* », qui comprenait six provinces (Córdoba, Corrientes, Entre Ríos, Misiones, Santa Fe et la Banda Oriental) indépendantes de l'Espagne et de tout autre pays. Après des mois de guerre civile à travers les provinces de Corrientes, Entre Ríos et la Province Orientale, la victoire de Fructuoso Rivera lors de la bataille de Guayabos en janvier 1815 obligea Carlos María de Alvear à livrer Montevideo aux forces Orientales. Alvear proposa à Artigas l'indépendance de la Province Orientale, en échange de garder le pouvoir sur les autres, mais celui-ci refusa. Le 29 juin 1815, Artigas convoqua un congrès à Concepción del Uruguay (Entre Ríos) au cours duquel les provinces de Córdoba, Corrientes, Entre Ríos, Misiones, Santa Fe et la Province Orientale se déclarèrent indépendantes de « tout pouvoir étranger », tout en invitant les autres provinces unies de la Plata à rejoindre un système fédéral. Le code agraire que rédigea Artigas en 1815 fut l'une des premières réformes agraires du continent. De nombreuses expropriations furent décrétées et les terres furent redistribuées en priorité aux plus pauvres. En ce qui concerne les Indiens, autant Guaraníes que Charrúas, Artigas les avait dès le départ intégrés dans ses rangs, en leur confiant parfois de hautes responsabilités (Houot, 1991 : 194). Dans une lettre adressée au gouverneur de Corrientes le 3 mai 1815, il écrivit ainsi :

« *Je veux que les Indiens, dans leurs villages, se gouvernent par eux-mêmes, pour prendre soin de leurs intérêts tout comme nous le faisons des nôtres. Ils connaîtront ainsi le bonheur pratique et sortiront de cet état d'anéantissement auquel ils sont attachés par malheur. Souvenons-nous qu'ils ont le premier des droits et que cela serait une dégradation honteuse pour nous de les maintenir dans cette exclusion honteuse qu'ils ont eu à souffrir, pour être indianos* » (Houot, 1991 : 194)[173].

[173] « Yo deseo que los Indios, en sus pueblos, se gobiernen por sí, para que cuiden de sus intereses como nosotros de los nuestros. Así experimentarán la felicidad práctica y saldrán de aquel estado de aniquilamiento a que los sujeta la desgracia. Recordemos que ellos tienen el principal derecho y que sería una degradación vergonzosa para nosotros mantenerlos en aquella exclusión vergonzosa que hasta hoy han padecido, por ser Indianos » in Annie Houot **:** L'Indien au dix-neuvième siècle dans l'ancienne Banda Oriental ; thèse doctorale dirigée par Claude Fell, Paris III, 1991.



Deux représentations de J.G. Artigas. A gauche la plus célèbre, posant devant la porte de la citadelle de Montevideo, œuvre de J.M. Blanes (1884) . La deuxième le représente déjà âgé, au Paraguay, œuvre de Eduardo Carbajal (1863).

Mais les idées du révolutionnaire ne plurent ni au gouvernement unitaire de Buenos Aires, ni au Portugal, qui voyaient tous deux leurs intérêts menacés dans la région. Ce dernier envahit la province orientale en 1816 aidé par la non-assistance de Buenos Aires. Artigas livra bataille contre les Portugais, puis simultanément ensuite contre le gouvernement de Buenos Aires dont il dénonça la trahison. En 1820, la bataille de Tacuarembó constitua une défaite cruciale pour l'armée orientale d'Artigas. Après quelques autres escarmouches et la trahison de plusieurs de ses alliés, Artigas s'exila au Paraguay accompagné de bon nombre de ses partisans. L'épopée Artiguiste a une portée symbolique sans égal dans l'histoire uruguayenne. La plupart des villes du pays comptent une statue du « chef des orientaux » sur leur place centrale. Pourtant, son objectif ne fut jamais la création d'un Etat uruguayen, mais la constitution d'une fédération républicaine. Comble des contradictions, la statue qui se trouve à Montevideo le représente sortant de la citadelle, alors qu'il n'a eu de cesse de la combattre. Que dire alors de ses (supposés) restes, ramenés du Paraguay en pleine dictature militaire (1977) et gardés jusqu'à aujourd'hui dans un mausolée qui ne comporte aucune de ses phrases, ni d'épisode de sa vie, par peur des interprétations subversives qui auraient pu en

découler ? Artigas deviendrait un héros national malgré lui[174]. Quand F. Rivera l'invita à le rejoindre en 1841, il refusa, de même que lorsque ses propres enfants lui demandèrent de retrouver sa terre natale. Toute cette période a, comme on l'a vu, marqué une interruption pour les affrontements entre colons et Indiens rebelles. Le père Larrañaga, qui rencontra des minuanes au campement d'Artigas au Santa Lucía chico le 2 février 1813, voulut témoigner pour sa part du « *tendre amour* » que ceux-ci éprouvaient pour le chef de l'armée orientale. Larrañaga les décrivit polygames, ce que certains auteurs ont interprété comme la conséquence du manque d'hommes (Acosta y Lara, 1989 : T. II, 4). Larrañaga, en homme de lettres, décrivit l'aspect physique des charrúas, tout en signalant au terme de sa description, que : *« Rien de monstrueux ni de difforme n'avaient les hommes primitifs du pays que nous occupons et dont ils étaient les véritables maîtres des campagnes*[175] *» (*Larrañaga*,* 1924 *[1815])*[176]. Pour plusieurs auteurs (Maggi, 1991 : 79 ; Acosta y Lara, 1989 : T. II, 7) la relation d'amitié entre Artigas et les charrúa-minuanes puise ses origines bien avant la révolution de Mai 1810, à l'époque à laquelle il déambulait au nord du Río Negro, fréquentant des contrebandiers, des bandits ruraux et certainement les Indiens infidèles et insoumis, avant de « sortir » du *désert* à l'âge de 33 ans, pour rejoindre l'armée. C. Maggi écrivit qu'Artigas aurait même eu un fils (le « caciquillo ») avec une charrúa et que ses idées auraient autant été davantage influencées par son expérience de vie communautaire dans les tolderías que par les philosophes des Lumières. En tous les cas, la période « artiguiste » est la seule au cours de laquelle on trouve les Indiens intégrés à « l'orientalité », cette conscience que d'aucuns veulent voir comme l'ancêtre de la conscience nationale uruguayenne. Nous verrons plus loin comment la célébration de l'identité nationale « arrange » l'histoire nationale pour faire d'Artigas, qui a pourtant refusé l'indépendance de la province orientale, le héros national.

A côté des descriptions « ethnographiques » d'Azara, d'autres voyageurs nous livrèrent au cours de cette période des témoignages pour certains assez étonnants sur les Indiens. C'est le cas des charrúas qui joignent leurs mains au-dessus de leurs têtes, et saluent par trois fois ainsi le soleil (Davie, 1805). L'année qui suivit l'exil d'Artigas, le Portugal envahit la province, qui prit alors le nom de Provincia Cisplatina. A l'indépendance du Brésil en 1822, plusieurs soldats profitèrent des tensions entre partisans et adversaires du nouvel Etat pour former une

[174] L'élévation de José Gervasio Artigas au rang de héros national date de la deuxième moitié du XIXème siècle, avec notamment les révisions historiques de Carlos María Ramírez, Francisco Bauzá, et surtout « L'Epopée d'Artigas » de Juan Zorrilla de San Martín publiée en 1910.

[175] « En una palabra nada tienen de monstruoso ni deforme los hombres primitivos del país que ocupamos y que eran los verdaderos dueños de la campaña. »

[176] LARRAÑAGA, D. A. Escritos de Don Antonio Larrañaga. Tomo III, Montevideo, 1924, in Acosta y Lara, 1951 : 12.

société patriotique secrète appelée « Les chevaliers orientaux ». Ils allaient s'efforcer avec le Cabildo de Montevideo d'œuvrer à l'émancipation de la province.

Le 19 avril 1825, un groupe d'une centaine d'orientaux alors en Argentine, avec le soutien de ce pays et sous les ordres de Juan Antonio Lavalleja, traversa le río de la Plata pour chasser les brésiliens, on les appela les « 33 orientaux ». Lavalleja, dont les troupes avaient reçu le soutien de celles de Fructuoso Rivera, assiégea Montevideo et fit déclarer la province indépendante du pouvoir portugais et brésilien à La Florida le 25 août, tout en la maintenant au sein de l'Union des Provinces de la Plata. Fructuoso Rivera négocia avec les Portugais de leur livrer tout le nord et l'est de la province (une grande partie de l'état du Río Grande do Sul actuel) en échange de la paix. En 1828, la victoire d'Ituzaingó força le Brésil à reconnaître officiellement la province. Rivera, fort d'une armée constituée sur la marche avec d'abord des orientaux, puis des milliers d'Indiens *misioneros*, appelée « armée du nord », occupa totalement les missions orientales (soit une grande partie de l'Etat actuel de Río Grande do Sul) en mai 1828. Les difficultés économiques que toutes ces années de guerre avaient entraînées conduisirent à la signature d'un traité le 28 août par lequel le Brésil et l'Argentine reconnaissaient la création d'un Etat indépendant, et renonçaient à toute prétention sur la province orientale telle qu'elle avait été délimitée en 1825 à La Florida. L'Angleterre participa activement aux négociations.

Lorsqu'il dut restituer les Missions Orientales, Rivera emmena avec lui tout le bétail et les biens qu'il lui fut possible d'emporter, suivi par des milliers d'Indiens *misioneros* qui avaient rallié sa cause et ne voulaient pas subir les représailles des Brésiliens. C'est avec ces derniers qu'il fonda Santa Rosa del Cuareim (aujourd'hui Bella Unión), à l'extrême-nord de la République, à la jonction de la rivière Cuareim et du fleuve Uruguay. J.I. Auboin, un Français ayant visité la colonie, parla de « *8.000 hommes, conduits loin de leur pays* » (in Padrón Favre, 1996 : 96). L'« exode misionero » de 1828 constitua l'un des phénomènes démographiques les plus importants de l'histoire de l'Uruguay, puisqu'il supposa une hausse immédiate d'un taux qu'on peut estimer d'entre 6 et 8 % de la population du moment (Padrón Favre, 1996 : 15). On trouvait des Indiens *misioneros* dans la région depuis l'époque de l'estancia de Yapeyú, ainsi c'est un groupe de ceux-ci qu'Auguste de Saint-Hilaire décrivit le 11 janvier 1821 au campement portugais de Salto Chico :

« ils vivent dans l'oisiveté, pendant que leurs femmes et leurs filles se prostituent avec les soldats. Celles-ci leur transmettent des maladies vénériennes qui ne se soignent pas (...) ».[177]

Saint-Hilaire décrivit la laideur des guaraníes (qui n'avait d'égal pour lui que celle des « coroados » de la région de Río de Janeiro), mais aussi leur « *servilité, humilité et obéissance qui faisait qu'ils fussent en général très appréciés comme employés et on ne les entend ni murmurer ni protester*[178] ». Saint-Hilaire est l'un des rares à décrire la métissage qui s'opère ici à travers des unions entre militaires portugais et Indiennes tout en la dénonçant :

« *Ici la plupart des miliciens ont une Indienne pour maîtresse.(...) Ce qui est triste c'est que les enfants qui naîtront de ces unions passagères seront mal éduqués et nécessairement abandonnés par leurs parents. Les Indiennes les recueilleront et ils n'auront aucune différence avec les gauchos espagnols*[179]… ».

Santa Rosa ne reçut pas le soutien promis par le gouvernement et très vite, les ressources manquèrent. Plongés dans la misère, les *misioneros* se rebellèrent. En mai 1832, Comandiyú et Tacuabé, qui avaient pris la tête de l'insurrection, furent battus par Bernabé Rivera[180]. Le gouvernement déclina dès lors toute responsabilité quant au destin de la colonie. Fructuoso Rivera profitait ainsi de l'occasion pour dissoudre la colonie et forcer l'intégration des Indiens *misioneros* à la société créole (Beraza, 1971 : 69). Les *misioneros* durent se décider à quitter Santa Rosa, en se disséminant aux alentours, en terres argentines ou brésiliennes ou dans le nord de l'Uruguay. Une partie de cette population fut conduite en 1833 par Rivera vers un endroit situé au centre du pays, San Francisco del Yí (dans l'actuel département de Durazno).
Au cours de ces années troubles, les Indiens qui avaient rejoint Artigas pour combattre à ses côtés durent choisir un camp ou se retirer à nouveau dans le *Désert*. Toujours insoumis, les charrúas et minuanes se distinguaient surtout des misioneros par leur refus d'embrasser la foi chrétienne. Ainsi, Saint-Hilaire reproduisit un dialogue entre l'un de ceux-ci et un prêtre au cours duquel l'Indien se réjouissait d'être né minuan car « *si Dieu avait voulu que nous fussions Espagnols ou Portugais, il ne nous aurait pas faits Minuanos. Nous passons notre*

[177] « viven en la ociosidad, mientras que sus mujeres e hijas se prostituyen a los soldados. Estas mujeres les transmiten enfermedades vénéreas que no se curan ». (Saint-Hilaire, 1887).
[178] « se distinguen principalmente por su humildad, la obediencia y el servilismo, lo que hace que, en general, sean muy estimados como peones y no se les oye murmurar ni contestar ». Op. cit.
[179] « Aquí, la mayoría de los milicianos tiene una india por amante. (…) Lo triste es que los niños que nacerán *de* esas uniones pasajeras serán mal educados y necesariamente abandonados por sus padres. Los recogerán las indias y no se diferenciarán nada de los gauchos españoles… ». Op. cit.
[180] Neveu du Général Fructuoso Rivera.

vie (...) d'une manière plus agréable que vous, puisque vous travaillez alors que nous ne faisons que manger, boire et dormir[181] ». Les charrúa-minuanes représentaient une menace pour la distribution et le contrôle des terres, et ils recouvrirent alors les traits de hordes barbares. Brito del Pino, qui en rencontre un groupe avec leur chef Perú (serait-ce le même qui serait ensuite emmené en France ?) à un campement de l'armée sur les bords du Yí, le 1er janvier 1826 les décrit ainsi :

« *Par l'extravagance de certains d'entre eux, ils se présentèrent à moi comme j'imaginai les Huns d'après la manière dont on les dépeint quand ils descendirent du nord vers le midi de l'Europe*[182] ».

Sa description mérite par plusieurs aspects qu'on en reproduise ici quelques extraits :

« *On m'assure que leur meilleur cadeau est d'attacher un poulain entre deux piquets de manière à ce qu'il ne puisse ni tomber ni bouger et en l'état ils lui font une incision dans les artères jugulaires avec un gros poinçon : le jet de sang qui en jaillit est reçu avec le plus grand des plaisirs par la bouche de ces caribes jusqu'à ce qu'il meure exsangue*[183]. »

Cette curieuse coutume, sanguinaire s'il en est, contient un terme déjà désuet pour l'époque, à savoir celui de « caribe », allusion indirecte au cannibalisme pourtant rarement attribué aux Charrúas. Mais la suite du texte est beaucoup plus ajustée au contexte historique de sa description :

« *On me dit qu'ils n'ont pas de rites religieux ni aucune idée de la divinité et qu'ils vivent avec une immoralité absolue. J'ai voulu leur donner, en particulier à la femme du capitaine Soares, une petite image ; non seulement ils ne l'ont pas admise, mais ils s'en séparaient avec horreur. Ces barbares vivent presque toujours du vol. Ils assassinent sans pitié tout celui*

---

[181] « dicen ellos, hubiera querido que fueramos Españoles o Portugueses, no nos hubiera hecho Minuanos. Pasamos nuestra vida[…] de una manera más agradable que la que pasan la vuestra, puesto que ustedes trabajan y nosotros no hacemos otra cosa que comer, beber y dormir ». Op. cit.

[182] « Lo extravagante de algunos, se me presentaron a la imaginación como los Hunos del modo que los pintan cuando bajaron del Norte hacie el mediodía de la Europa. » BRITO DEL PINO, José. « Diario de la guerra del Brasil (1825-1828) « . Revista Histórica N° 8 y ss., Montevideo. Réédité en 1956, Montevideo.

[183] « Me aseguran que su mejor regalo es atar un potrillo entre dos palos de modo que no pueda caerse ni moverse y en ese estado le hacen en las arterias yugulares una incisión con un punzón grueso : el chorro de sangre que salta es recibido con el mayor placer en la boca de aquellos caribes hasta que muere desangrado. » Brito del Pino, J. Op. cit.

qu'ils trouvent sans défense ; et assurément tout ce qu'ils ont de vil à la guerre lorsqu'ils trouvent une résistance, ils l'ont de cruels et d'insatiables pour tuer s'ils n'en trouvent pas[184] (…) ».

Des Indiens sans foi ni loi, qui ne connaissaient que la guerre, autrement dit condamnés à être réduits par la force, voire exterminés. Au cours du mandat de José Rondeau (1828-1830) on demanda au Commandant Général D'Armes (alors F. Rivera) d'observer la situation de la campagne et de prendre les décisions permettant à chaque citoyen de garantir l'usufruit de ses biens et propriétés. En février 1830, Juan Antonio Lavalleja avait parlé d'utiliser une « main de fer » contre les excès commis par les charrúas (Vidart, 2006 : 88). Le 18 juillet 1830, l'Assemblée constituante et Législative promulgua la Constitution par laquelle le pays prit le nom d'*Etat Oriental de l'Uruguay*. Le 24 octobre de la même année fut élu le premier président de la république, le Général Fructuoso Rivera, fondateur du parti « colorado ». La constitution de 1830 garantissait entre autres la liberté aux enfants d'esclaves, l'abolition des titres de noblesse mais surtout la propriété privée. Les analphabètes, les travailleurs journaliers, les soldats et les femmes n'avaient cependant pas accès à la condition de citoyens et ne pouvaient pas voter.

Plus de trois siècles après le débarquement de Solís, l'Uruguay vit officiellement le jour comme Etat indépendant. Les Indiens charrúas et minuanes, repartis dans le Désert, allaient reprendre leur condition de menace pour les grands propriétaires terriens. La nation comme groupement d'hommes qui professent des croyances communes, dominés par une même idée et tendent à une même fin (Pimentel in Favre, 1996 : 30), rendait incompatible l'indianité et la nationalité. L'Indien hors-la-foi et hors-la-loi, deviendrait avec l'indépendance un Indien *hors-l'état*. Comme dans le reste du continent, l'indépendance se traduisit par une dégradation sensible de la condition de l'Indien (Favre, 1996 : 28).

3.2 Salsipuedes : la « pacification » de l'espace national

Rivera continua à recevoir des plaintes que les propriétaires d'estancias du nord du pays lui adressaient et qui accusaient les Charrúas de saccages et de vols systématiques (*malones*). Ces

[184] « Me dicen no tienen ritos religiosos ni idea de la divinidad y que viven con una absoluta inmoralidad. Yo les quise dar, principalmente a la mujer del capitán Soares, una imagencita ; pero no solo no la admitían sino que se separaban de ella con horror. Estos bárbaros se mantienen casi siempre del robo. Asesinan sin piedad a quelquiera que encuantran sin defensa ; y seguramente todo lo que tienen de viles en la guerra hallando resistencia, tienen de crueles e insasiables en matar si no la hallan ». Op. cit.

Indiens hors-la-loi constituaient une menace pour Rivera, d'autant qu'ils auraient pu devenir alliés des Brésiliens ou de ses opposants (le général Lavalleja) (Padrón Favre : 1986 : 18). L'Indien-frontière entre dans un autre système de représentations, cette fois social, il devient délinquant et criminel. La question des frontières réglée, cet Indien hors-la-loi est un « ennemi intérieur » à éliminer. Le corps de la nation (le territoire) ne peut tolérer cette sauvagerie en son sein. Il est d'ailleurs intéressant de voir parmi les requêtes initialement déposées, celle d'extirper ce mal en le rejetant hors du pays. C'est en effet ce que demandait *l'estanciero* anglais Don Diego Noble, en proposant 30.000 pesos au gouvernement pour que « toute l'indiennerie fut emmenée en Patagonie[185] » (Pereda, 1925 : 23).

Le Président Rivera mit au point une opération qui constitua la première action militaire d'envergure de la République uruguayenne et qui eut pour but la soumission, et selon d'autres auteurs, l'extermination des Charrúas[186]. Nous reviendrons plus loin sur les connotations idéologiques des batailles mémorielles autour du récit des faits. Nous nous contenterons ici d'en tracer les principaux contours, afin qu'ils servent de base à notre réflexion une fois que nous aurons une vision d'ensemble de l'histoire des Indiens. A ce jour, les recherches historiques plus poussées sur ces événements ont été le fait d'Eduardo Acosta y Lara. Selon lui, l'opération que Rivera mit en place compta trois affrontements, dont un seul fut une embuscade. Rivera aurait reçu le soutien logistique du Général argentin Lavalle et d'un commando de Brésiliens aux ordres d'un certain Rodrígues Barbosa (Acosta y Lara, 1985 : 65). Dans les rangs de Rivera, on comptait des Indiens guaraníes et d'autres ethnies, appelés tous ensemble les *Guayaquíes*.

Il a été établi, à partir de courriers rédigés par la plume même du général Rivera, que les Indiens furent convoqués à une réunion sous le prétexte de mettre en place une alliance pour combattre le Brésil (Lettre à Laguna in Pi Hugarte, 2007 : 142). Il leur demanda de venir avec leurs familles, ce qui suscita la méfiance de quelques caciques qui ne se rendirent pas à l'appel de l'officier auprès duquel ils s'étaient déjà battus lors de la geste artiguiste. Rivera donna rendez-vous aux Indiens aux sources de la rivière Queguay où se rendit le Général Laguna. Ce premier combat, dit du Paso del Sauce del Queguay, se serait déroulé autour du 7 avril 1831 (Acosta y Lara, 1993 : 15). Les troupes embusquées de plus d'un millier de soldats auraient alors attaqué les Indiens par surprise. Carl E. Bladh, et A.G. Oxehufvud, deux

[185] « toda la indiada fuera llevada a la Patagonia ».

[186] E. Picerno publia un ouvrage intitulé « Le génocide de la population Charrúa » en 2009, édité par la Biblioteca Nacional.

voyageurs suédois alors présents à Montevideo rédigèrent la description suivante d'après des témoignages recueillis auprès de survivants :

« *Aussitôt que l'effet de la boisson se fit sentir chez les Indiens, et alors que plusieurs d'entre eux dormaient, les troupes les encerclèrent silencieusement et attaquèrent hommes femmes et enfants avec leurs sabres et leurs baïonettes, en leur donnant la mort*. » (Bladh-Oxehufvud in Acosta y Lara, 1993 : 15).

Deux autres lieux sont cités pour décrire cette opération, le premier d'entre eux, de par le nom du lieu : Salsipuedes (sors-si-tu-peux) a concentré la mémoire de l'opération toute-entière. Pourtant, ce nom avait déjà été donné à deux rivières dont les crues imprévisibles (tout comme au Queguay) pouvaient en rendre la traversée impossible. Selon Acosta y Lara, l'attaque au pâturage de Salsipuedes ne fut pas une embuscade mais une attaque par surprise, menée par le neveu de Rivera, Bernabé Rivera, le 11 avril 1831. Le troisième affrontement, celui de la Cueva del Tigre, au cours duquel participèrent les guaraníes des 2ème et 3ème régiments de cavalerie et la garnison de Bella Unión aux ordres de Rivera, vint clore l'opération. Ici encore, l'attaque se fit par surprise. Le 12 avril, le rapport qui est envoyé depuis le Quartier Général de la République au Gouvernement cite :

« *Après avoir épuisé tous les recours de prudence et d'humanité ; frustré tous les moyens de modération, de conciliation et de dons imaginés pour attirer l'obéissance et la vie tranquille et régulière aux tribus insoumises de charrúas, maîtresses depuis un âge lointain de la plus belle partie du territoire de la République et désireux, par ailleurs, le Président Général en Chef, de rendre leur existence compatible avec la soumission à laquelle ils ont dû conserver pour affirmer la difficile tâche de la tranquillité générale (…) Arrivé à cet état et se trouvant d'ores et déjà ridicule et éphémère d'exercer pour plus de temps la tolérance et la souffrance, quand d'un autre côté leurs récents crimes horribles exigeaient un châtiment exemplaire et sévère, il fut décidé de mettre en exécution le seul moyen qu'il restait, de les soumettre par la force. Mais les sauvages, téméraires ou hallucinés, entreprirent une résistance armée qu'il fut nécessaire de combattre de la même manière pour mettre un terme aux malheurs qui augmentaient quotidiennement en menaçant les garanties individuelles de l'Etat et la promotion de l'industrie nationale, constamment dégradée par ceux-là. En conséquence, ils furent attaqués et détruits, avec plus de 40 cadavres sur le champ de bataille et plus de 300 âmes détenus par la division d'opérations. Quelques uns ont réussi à échapper et ils sont*

vivement poursuivis par divers commandos qui se consacrent à les rattraper et il est probable qu'ils soient détruits également s'ils n'atteignent pas les frontières de l'Etat[187] (…) »

Ces récits soulèvent quelques questions. En effet, comment expliquer que les Indiens purent être surpris à trois reprises dans des lieux distants de moins de 20 kilomètres en quelques jours ? Ajoutons que le nombre de morts (un seul parmi les files de l'armée régulière) vient ajouter au doute sur les événements décrits. Faudrait-il y ajouter les morts des troupes de Lavalle et Barboza ? Celles des troupes de *misioneros* ? Quant au nombre d'Indiens ayant péri, il nous faut rappeler que nous avons peu d'indications sur le nombre de charrúas en 1830. Azara les estimait à « 400 guerriers » environ en 1800[188]. Selon Oxehufvud, au cours des combats un cacique répondant au nom de Rondó (en allusion à l'ancien gouverneur de Montevideo) réussit à former une tranchée avec les cadavres de ses ennemis avant de se rendre (Bladh-Oxehufvud in Acosta y Lara, 1993 : 15). Comment expliquer, alors, quelqu'ait été le nombre d'Indiens (parmi lesquels on peut supposer de nombreux métis) que ceux-ci n'eussent infligé qu'une seule perte à l'armée ?

A ce jour, aucune fouille archéologique n'a pu déterminer le lieu exact des combats. Aucun corps n'a été retrouvé. Et le seul participant Indien à la bataille dont on ait aujourd'hui la dépouille est Vaimaca Perú, qui fut conduit en France deux ans plus tard, comme on le verra dans le chapitre suivant. Une publication récente a cité d'après une supposée tradition orale, l'existence d'un lac situé le long de la rivière Salsipuedes, où les corps auraient été jetés (Porley, 1998 : 24)[189]. C'est tout ce mystère, qui fait de Salsipuedes un « lieu de mémoire » où la légende, le mythe et l'histoire se mêlent. Plusieurs Charrúas échappèrent à Salsipuedes.

---

[187] "Después de agotados todos los recursos de prudencia y humanidad; frustrados cuantos medios de templanza, conciliación y dádivas pudieron imaginarse para atraer la obediencia y la vida tranquila y regular a las indómitas tribus de los charrúas, poseedoras desde una edad remota de la más bella porción del territorio de la República; y deseoso, por otra parte, el Presidente General en Jefe, de hacer compatible su existencia con la sujeción en que han debido conservarse para afianzar la obra difícil de la tranquilidad general; (…) En tal estado y siendo ya ridículo y efímero ejercitar por más tiempo la tolerancia y el sufrimiento, cuando por otra parte sus recientes y horribles crímenes exigían un ejemplar y severo castigo, se decidió a poner en ejecución el único medio que ya restaba, de sujetarlos por la fuerza. Más los salvajes, o temerosos o alucinados, empeñaron una resistencia armada que fue preciso combatir del mismo modo para cortar radicalmente las desgracias que con su diario incremento amenazaban las garantías individuales de los habitantes del Estado y el fomento de la industria nacional, constantemente degradada por aquéllos. Fueron en consecuencia atacados y destruidos, quedando en el campo más de 40 cadáveres enemigos, y el resto con 300 y más almas en poder de la división de operaciones. Los muy pocos que han podido evadirse de la misma cuenta, son perseguidos vivamente por diversas partidas que se han despachado en su alcance y es de esperarse que sean destruidos también si no salvan las fronteras del Estado ». In Picerno, 2009.

[188] AZARA, Viaje por la America meridional. Op. cit.

[189] J'ai visité les lieux à plusieurs reprises notamment pour un tournage et ce que Porley a appelé la « Laguna del Silencio » semble correspondre à ce que les habitants des lieux nomment « Laguna de la vírgen » à quelques kilomètres de la route qui va de Tiatucura à Estación Peralta (Tacuarembó).

Certains s'étaient méfiés de la convocation de Rivera et d'autres réussirent à s'enfuir. Bernabé Rivera fut chargé de les poursuivre. Il combattit des groupes de survivants qu'il réussit à battre en diverses escarmouches aux lieux-dits *Mataperros* (le 14 mai), à la *sierra del infiernillo* et au *cerro de las sepulturas*. Le 23 août, il en tua 15 et en captura 83 près de la rivière *Mataojo Grande*. Mais Bernabé dut interrompre sa chasse à cause du soulèvement de Bella Unión de 1832. C'est après avoir réussi à soumettre la colonie *misionera* qu'il fut pris au piège et qu'il mourut le 20 juin en poursuivant un groupe de charrúas au lieu dit Yacaré-Cururú (qui porte aujourd'hui le nom de Bernabé Rivera). Là, le cacique Sépé l'aurait tué, non sans lui rappeler ses exactions au Queguay et Salsipuedes. Un débat sur la cruauté des Indiens envers Bernabé en cette occasion est encore d'actualité.

Il nous faut signaler, au terme de ce chapitre, que ce qui s'appellera par la suite le massacre de Salsipuedes marque surtout la fin d'un groupe vivant hors des lois de la jeune république. C'est ainsi avec la *pacification*, que l'Etat affirme son contrôle du territoire, en imposant son ordre par la force. Véritable acte fondateur de la nation uruguayenne, Salsipuedes lie l'avènement de l'Etat-nation à la mort de l'Indien-frontière avec l'établissement d'un espace désormais encadré par les frontières nationales. Nous reviendrons dans la prochaine partie sur la portée symbolique de l'événement. Celui-ci occupe une place centrale dans l'imaginaire sur l'Indien en Uruguay, tout comme le destin de quatre Charrúas qui seraient exilés en France en 1833, et que nous raconterons dans la partie suivante à travers un texte mais aussi un court documentaire.

« Tout est fin prêt pour l'opération contre les Charrúas. Je n'ai rien voulu dire au gouvernement de mes dispositions et du bon état de leur préparation pour goûter le plaisir, si je réussis comme je le crois, de ce que cette opération difficile paraisse surgir des abîmes et qu'elle [provoque] plus de bruit que l'arrivée de Garzón à Montevideo après le tinterazo.
N'en doute pas, Julián, l'opération est comme faite et [sera] l'œuvre que huit vice-rois n'ont pu réaliser en plus de quarante ans. Ce sera grand. Ce sera sublime ».

Lettre de Fructuoso Rivera à Julián Laguna du 28 mars 1831[1].

Troisième partie

Le destin des « Derniers Charrúas »[2].

Introduction : Histoire d'un exil

Le 11 novembre 1832, François de Curel, citoyen Français alors directeur du *Colegio Oriental de Montevideo* adressa un lettre au Ministère du Gouvernement de la République Orientale de l'Uruguay, dans laquelle il demandait à pouvoir :

"*amener avec moi, quatre Indiens charrúas, dans le but de les présenter à sa majesté le Roi de France, aux Sociétés Scientifiques et autres personnes de distinction et illustration(...)"*[3].

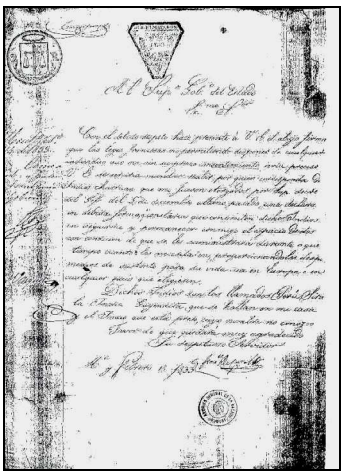
Ils ne seraient pas les premiers Indiens de la région à être conduits en Europe. Trois siècles auparavant, le navire « Santa María del Espinar » emporta « *trois Indiennes libres qui étaient les femmes des chrétiens que laissa [Caboto] au cap de Santa María*[4] ». Le gouvernement ayant répondu favorablement à sa requête, François de Curel fit parvenir une note aux

[1] Citée, entre autres *in* PICERNO, Eduardo. El genocidio de la nación Charrúa, Ed. de la Biblioteca Nacional, Montevideo, 2009.
[2] Ce terme est utilisé ici en allusion au travail de Paul Rivet, publié pour la première fois en 1927 dans La Revista de los Amigos de la Arqueología.
[3] Vidal, Angel H. : « La leyenda de la destrucción de los charrúas por el general Fructuoso Rivera », p. 27. Montevideo, 1933.
[4] « *tres indias libres que eran mujeres de los cristianos que dejó [Caboto] en el cabo Santa María* » (Barrios-Pintos, 1969)

autorités le 13 février 1833, pour demander à ce qu'il lui soit donné un document qui prouve que les Indiens étaient désireux de le suivre, afin de satisfaire aux lois françaises, et dans lequel il s'engageait à prendre en charge leur survie et leurs besoins en Europe pendant deux ans. Le document cite :

« *Ces Indiens sont ceux appelés Perú, Sirá et l'Indienne Guyendita, qui se trouvent chez moi ; et l'Indien qui est prisonnier, dont j'ignore le nom* ».[5]

Comme nous l'avons vu, les Indiens Charrúas firent au départ l'objet d'un projet d'exil en Patagonie, et cela une trentaine d'années après que le territoire reçoive l'important afflux migratoire dérivé de l'Operativo Patagonia (1780)[6]. Dans un mouvement contraire, les quatre Indiens que l'on évoquera ici eurent pour destination finale la France.



Estampe reproduite par J. C. Prichard dans Natural History of man, H. Bailliere, Londres, 1843, et lettre de François de Curel du 13 février 1833.

[5] Escribanía de Gobierno y Hacienda año 1833, dossier numéro 49, Montevideo in VIDAL, Angel H. « La leyenda de la destrucción de los Charrúas por el Gral Fructuoso Rivera » in Revista del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay T. IX (1932) pp. 165-194, Montevideo. Par Sirá, De Curel semble désigner Sénaqué, quant à l'indien prisonnier, il s'agit sans doute de Laureano Tacuabé.

[6] Par ordre royal du 24 mars 1778, l'Espagne organisa la plus importante migration vers le Río de la Plata de toute l'histoire. L'operativo « Patagonia ». L'objectif était de peupler la région pour en éviter la colonisation par l'Angleterre. (Apolant, 1970)

1 - Les derniers Charrúas ou quand le regard emprisonne (film)

Dès maintenant, j'invite le lecteur à prendre connaissance du film ci-joint, tourné en 2003 et auquel il manque l'acte de décès que je reproduis dans le texte, découvert en 2007. Ce film, tourné pour la chaîne lyonnaise TLM, raconte l'odyssée des « quatre Charrúas » en ébauchant une réflexion sur l'anthropologie physique et la société de spectacle. Avec le rapatriement des restes de Vaimaca Perú, nous anticiperons quelque peu la dernière partie de cette thèse, mais cela peut aussi nous permettre de garder à l'esprit l'objet principal de ce travail, à savoir comment les Charrúas renaissent à quasiment deux siècles de Salsipuedes.

Ins DVD

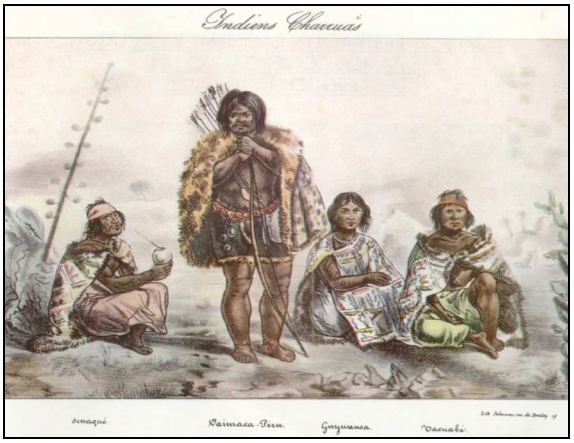
2 – L'odyssée des « Derniers Charrúas »

D'après les informations recueillies par Paul Rivet[7], les quatre amérindiens embarquèrent à bord du brick Phaéton le 25 février 1833. Le Phaéton arriva à Saint Malo le 7 mai. Quelques jours plus tard, déjà à Paris avec les Charrúas, De Curel adressa une lettre à l'Académie des Sciences pour les inviter à venir voir les Charrúas, dont voici un extrait :

"Les quatre charrúas dont il s'agit, ont apporté leurs vétemens habituels, leurs armes et le peu d'ustensiles à leur usage dans leurs habitations nomades. Un toldo (ou tente de joncs), fabriqué par eux, sera dressé dans l'enclos où ils résident pour leur servir de logement (...) Les charrúas comprennent assez bien l'espagnol. (...)»[8]

Il fit également publier un livret certainement de sa plume (selon José Joaquín Figueira et Paul Rivet[9]), dans lequel on peut lire :

"Les journaux indiqueront incessament le local dans lequel les Indiens auront établi leur toldo (ou tente) , ainsi que les jours et heures pendant lesquels le public sera admis à les visiter."[10]



Gravure attribuée à Arthur Onslow fait pendant la traversée du Phaéton et reproduit dans le livret de François de Curel[11] et gravure de Bernard, fait à París.

[7] Rivet, 1930.
[8] Lettre lue le 3 juin. *Archives de l'Académie des Sciences*.
[9] De Curel, François : *Arrivée en France de quatre sauvages Charruas, par le brick Phaéton de Saint-Malo*. – Hippolyte Tilliard, Paris, mai 1833.
[10] De Curel, François, op. cit.
[11] Op. Cit.

Les académiciens étaient admis gratuitement tous les jours en montrant leur médaille, de midi à quatre heures de l'après-midi[12]. Tel n'était pas le cas du commun des mortels, qui devait s'acquitter d'un prix d'entrée de 5 francs par personne. De Curel fit également placarder des affiches dans tout Paris. Le spectacle eut son succès, Heinrich Heine mais aussi George Sand les auraient vus en cette période[13]. D'après Rivet[14], les premiers académiciens visitèrent les Charrúas le samedi 8 juin à 11 heures du matin. A la demande de François de Curel, une autre délégation d'académiciens rendit visite aux Charrúas. Il s'agit de messieurs Geoffroy de Saint-Hilaire, messieurs Serres, Larrey et Flourens de l'Académie des Sciences auxquels s'adjoignirent de l'Académie des Sciences morales et Politiques messieurs Edwards, Mignet, Broussais et Villermé.[15] La presse se montra en partie très critique avec l'attitude des scientifiques. Tel est le sens des articles d'un certain L.P. qui publiait dés le 4 juillet 1833 dans *Le National* :

"(…) *En attendant j'invite les philosophes et les desoeuvrés à aller voir les Charrruas. (...) Le fonds commun et distinctif de toute âme humaine, c'est à dire le sentiment moral, le sentiment religieux, la liberté et la raison existe chez le Charruas; c'est ce dont on pourra s'assurer en les pratiquant, bien mieux qu'en mesurant leur crâne. (...) Je puis certifier que tout bien considéré, ces Charruas sont de véritables hommes (...) et que ceux de nos physiologistes qui tiennent à prouver, je ne sais pourquoi, que l'homme est une bête, n'auront pas trouvé, dans leur visite aux Charruas, les preuves de faits qui leur ont manqué jusqu'à présent."* [16]

Il faut remarquer que les académiciens se livrèrent à quelques expériences des plus étranges, ainsi, cet article publié le dimanche 14 juillet[17] dans *Le National*, nous en rapporta une :

"*MM. Les commissaires nommés par l'académie des sciences et celle des sciences morales, désirant juger de l'effet que la musique produisait sur les Indiens-Charruas, ont été mercredi*

[12] Rivet, Paul, op. cit.
[13] Heine, Heinrich les cite dans *Tableaux de Voyage*, Michel Lévy Frères, Paris, 1856. George Sand parle « d'indiens vus à Paris » dans une lettre à Fortuné Lapaine datée du 7 février 1862 (Tome XVI de la Correspondance, pp.771-772). Il est vrai que les Charrúas ne furent pas les seuls à être exhibés dans la capitale, mais selon J.J. Figueira, George Sand et Frédéric Chopin vécurent à proximité de l'endroit où les Charruas se trouvaient.
[14] Rivet, Paul, Op.cit.
[15] *Procès-Verbaux de l'Académie des Sciences* jusqu'au mois d'août 1835 p. 281, in Rivet, op. cit. Archives de l'Académie des sciences.
[16] L.P. Les Charruas - Le National du 4 juillet 1833.
[17] 4ème année, n° 195, article reproduit dans *Le Moniteur du commerce*, Paris, lundi 15 juillet 1833, n° 68.

dernier, visiter ces sauvages. M. Berton avait conduit avec lui quelques professeurs des orchestres de l'Académie de musique et du Conservatoire, parmi lesquels nous avons remarque MM. Tulou et Meifred. On a exécuté d'abord, hors de la présence des sauvages, un quintetto pour cors et trompettes à piston qui les a surpris, parce qu'ils ne s'attendaient pas à cette harmonie (...) ils ont surtout été fort sensibles à quelques solos de flûte et de trompette que M. Tulou et l'un des professeurs qui l'accompagnaient ont bien voulu leur faire entendre"

Comme résultat de leurs visites, les académiciens publièrent des articles pour la plupart anatomiques et anthropométriques[18]. Mais les Charrúas ne tardèrent pas à montrer des signes d'affaiblissement et de tristesse. Sous les initiales L.P, le journaliste du National déjà cité remarqua à propos de Sénaqué : "*En l'état, ils se portent très bien, sauf le pauvre Sénaqué, qui, j'en ai bien peur, ajoutera par sa mort une incision de plus aux bras déjà si balafrés de la pauvre Micaela.* [19]" Sénaqué le guérisseur, était ainsi présenté par François de Curel dans son livret :

"Le second Charrua est Senaqué, guerrier cité pour sa bravoure. Celui-ci se mêle parfois de l'art de guérir. (...) Sénaqué a été le constant et fidèle compagnon de Perú dans toutes les vicissitudes de sa vie. Pendant la guerre contre le Brésil, il a été blessé d'un coup de lance dans la poitrine; son caractère est moins ouvert que celui de son chef, et il n'a jamais voulu se prêter aux usages créoles, ni apprendre leur langue (...)"[20]

Comme l'avait prédit le journaliste, Sénaqué fut transféré à la Maison Royale de Santé le 23 juillet, pour y rendre son dernier soupir. Sa mort nous fut racontée par l'interne Camus, dans une lettre qu'il adressa au directeur de la Revue de Paris le 3 août 1833 :

"*Sénaqué, le charrua Senaqué, guerrier vaillant, médecin renommé, favori envié du grand chef de la tribu des Charruas, est mort à Paris, le 26 juillet (...)Le désespoir, l'ennui, et surtout le mal du pays, ce mal rongeur, qui ne laisse ni trève ni repos, y étaient sans doute pour beaucoup. (...) Ainsi mourut Sénaqué, le 26 juillet 1833 à sept heures du soir. Aucune*

[18] VIREY, J.J. Virey. Charruas. *Revue encyclopédique*, Paris, t. LVIII, avril-mai 1833, pp. 533-534. Des Charruas de l'Amérique du Sud. Mémorial encyclopédique et progressif des connaissances humaines. Paris, t. VIII, n° 30, juin 1833, p. 256. Des Charruas de l'Amérique méridionale. *L'Europe littéraire*. París, 1ère année, n° 48, 19 juin 1833, pp. 115-118. Larrey : « Races humaines » *Nouveau bulletin des Sciences*, publié par la Société philomatique de Paris, Paris, 1833, session du 15 juin pp. 105-106. D'autres ont été publiés après la mort des Charrúas.

[19] L.P. Les Charruas – Les Gauchos (2ème article). *Le National*, 12 juillet 1833 in Rivet, op. cit note 1

[20] Op. cit.

plainte ne fut proférée par lui pendant les quatre jours qu'il passa à la Maison Royale de Santé. Calme et indifférent, il semblait étranger à tout ce qui l'entourait. (...) Il gardait un silence absolu, qu'il ne rompit qu'une fois sans provocation. Oh ! Paris ! Paris ! s'écria-t-il et pour ceux qui l'entendirent il y avait dans cette exclamation toute son histoire. [21]"

A la lettre, publiée par la *Revue de Paris*, et reproduite par de nombreux journaux comme *Le constitutionnel* du 12 août 1833 ou encore *Le courrier de Lyon* du 20 août, un auteur anonyme que l'on suppose lié à l'exhibiteur des charrúas allait répondre avec ces lignes :

"*Ce n'est pas uniquement par spéculation, mais encore par humanité, ques(sic) les Charruas ont été amenés en France de leur propre consentement. (...) Les Charruas survivants sont très heureux des visites, surtout quand ce sont des visites de dames. Leur domicile est désormais rue de la Chaussée d'Antin, n° 27, dans un local plus digne d'eux et des personnes honorables qui veulent bien leur demander audience."* [22]

Selon Rivet[23], les Charrúas furent ensuite vendus par De Curel à un autre exhibiteur, puis à une sorte de zoo ambulant, comme en auraient témoigné les auteurs d'un article publié plus tard dans *Le Magasin Pittoresque*[24]. Le *Toldo* fut alors installé dans un local situé au numéro 27 de la rue Chaussée d'Antin, où un journaliste du *Courrier de Lyon* les vit, et écrivit à leur propos : «*Ils avaient pour compagne une autruche, et, chose étonnante, cette souveraine des déserts se montrait plus familière qu'eux* »[25]. Le 13 septembre, c'est le cacique Vaimaca Perú qui mourait à Paris. Dans l'article déjà cité, L.P, inspiré en partie par le livret de F. De Curel, le décrivait ainsi :

"*Son nom est Vaimaca; mais les Charruas l'appellent toujours Pérou. Il a joué un grand rôle dans toutes les guerres. Il servit sous Artigas dans la guerre civile de 1814. L'insurrection ayant été vaincue, il fut pris et employé par le gouvernement buenos-ayrien dans la guerre contre le Brésil. Quand la paix fut conclue, en 1819, il se retira avec ses compagnons sur les bords de l'Ybicui, où il déposa les armes. Il ne les reprit qu'en 1832, pour soutenir le parti qui voulait renverser le président; il fut fait prisonnier, et sauvé de la mort comme par*

[21] Camus, interne à la Maison Royale de Santé : *Les derniers moments de Sénaqué le Charrua*. Revue de Paris, Paris, 1ère série, v. LII, 1833.
[22] Les Charruas. *Revue de Paris*, Paris, 1ère série, t. LIV, septembre 1833, p. 60 in Rivet, op. cit.
[23] Op. cit.
[24] *Le Magasin Pittoresque*, Paris, 1841, p. 395.
[25] *Le Courrier de Lyon* du 20 août 1833.

miracle. Il n'est sorti de son cachot que pour s'embarquer sur le vaisseau qui l'a amené en France. (...) Immobile, étranger à tout ce qui se passe autour de lui, profondément indifférent aux regards de ses visiteurs, il ne sort jamais de sa dignité d'homme et de sauvage. (...) C'est un sauvage, il est vrai, mais c'est un soldat vaincu, un monarque dépossédé (...) Il a désiré, par exemple, de voir le roi des Français. (...) Il se propose de lui demander un vaisseau et quelques cent hommes pour repasser en Amérique, couper la tête au président Ribéra, et venger sa nation."

Selon Rivet, le corps de Vaimaca fut également emmené au laboratoire d'Anatomie humaine du Muséum[26]. Mais le mois de septembre 1833 ne serait pas seulement synonyme de mort pour les Charrúas. Micaela Guyunusa, était en effet partie enceinte d'Uruguay. Le 20 du mois, à 9 heures du soir, elle donna le jour à une fille à Paris. Le Dr Stanislas Tanchou, envoyé par Mr Flourens quelques jours plus tard pour soigner une rétention d'urine de la petite, raconta à partir du témoignage de la sage-femme, Madame Lesueur, le déroulement de l'accouchement, dans *La Gazette des Hôpitaux*[27] :

"*Aussitôt que Guyunusa, qui a déjà eu un enfant dans son pays, sur les bords du Río Negro (Amérique du Sud), ressentit quelques douleurs d'enfantement, elle chercha à être seule ; elle prit une corde qu'elle passa en huit de chiffre dans la double poignée d'une des portes de l'appartement lambrissé, sur le carreau duquel ils sont couchés sur des peaux et une mince paillasse. (...) L'accouchement se fit en trois heures presque sans témoignage de douleur. (...) La petite Charrua est venue à terme; sa tête est fort petite, ses cheveux sont d'un noir de jais et fort épais; sa peau est couleur de terre de sienne foncée, comme celle de ses parents.*"

Les Charrúas, et l'attitude des académiciens à leur encontre fut l'objet d'un article de Léon Gozlan dans *Le musée des Familles*, encore plus critique que ceux du *National* :

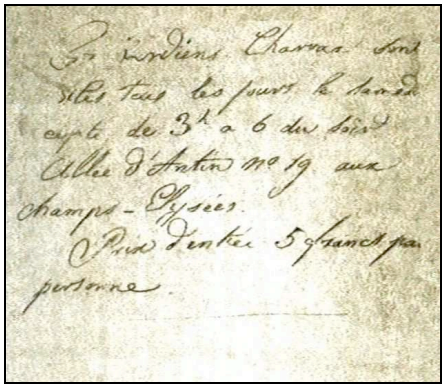
" *Depuis une heure au moins, les quatre académiciens prolongeaient leur badauderie, lorsque, torturé par leur étouffante inquisition, un des trois Charruas, le Vaimaca Péru, fit entendre quelques sons gutturaux, qui devaient être une interrogation, tant son regard parut décisif, en les exhalant. (....) Pour moi, il s'agissait de savoir quelle langue avait parlé le*

[26] Le squelette de Vaimaca fut ensuite conservé par le Muséum d'Histoire Naturelle, et plus tard le Musée de l'Homme, avant d'être rapatrié en Uruguay le 17 juillet 2002, comme nous le verrons plus loin.
[27] TANCHOU, Stanislas, *Accouchement de la femme Guyunusa (Charruas) et rétention d'urine chez sa petite fille âgée de deux jours*. Gazette des Hôpitaux, Paris, 6ème année, t. VII, n° 125, 1833.

Charrua; j'espérais cet éclaircissement; car j'étais sûr que les académiciens l'avaient parfaitement comprise et distinguée des autres idiomes américains. Mais lorsque de nouveau, le Charrua eût répété sa phrase interrogative, je fus forcé de conclure que, si les académiciens possédaient la langue des Charruas, ils ne savaient guère y répondre. Tout à coup, un intrus, comme moi faufilé frauduleusement parmi les savans, me dit, mais tout bas, de peur de se compromettre : Le Charrua a parlé espagnol, savez-vous bien ¿ Il a dit purement, très-grammaticalement : Que veulent ces hommes ¿ Que quieren esos hombres ? (...) Tacuabé, jeune guerrier, celui que vous voyez debout, le laço à la main, dans notre gravure, a eu la petite-vérole dernièrement. Il étudie la langue française; et, quand il la possèdera au même degré que M. Virey, dans peu de temps, il fera son rapport sur les quatre académies et les douze académiciens : ce sera curieux; nous lui consacrerons un article[28] *:*"

ARRIVÉE EN FRANCE

SAUVAGES CHARRUAS.


Les sauvages Charruas sont visibles tous les jours le dimanche de 3h à 6 du soir Allée d'Antin N° 19 aux Champs-Elysées.

Prix d'entrée 5 francs par personne.

Fig. 5 y 6 : Première page du livret de François De Curel et note publiée par José Joaquín Figueira en 1959 qui indique le prix de l'exhibition.

L'opinion publique se manifesta de plus en plus indignée par le traitement infligé aux Charrúas. Paul Rivet a trouvé une lettre publiée dans *le Magasin Pittoresque* en 1842 qui parle de la visite de Mr Auguste Saint-Hilaire, qui, choqué par la condition des amérindiens, alerta ses collègues :

"*Mr Auguste Saint-Hilaire (...) fut frappé de la manière indigne dont ces étrangers étaient traités par le spéculateur auquel ils avaient eu l'imprudence de se confier. Ce misérable, profitant de leur silence forcé, ne se faisait pas scrupule de les mettre sur le même pied que les animaux que l'on colporte dans les ménageries ambulantes de foire en foire. (...) M. Séguier, en sa double qualité d'académicien et de magistrat, fut donc chargé par ces*

[28] GOZLAN, Léon. « Visite des quatre Académies aux sauvages Charruas ». Musée des Familles, Paris, 31 octobre 1833.

messieurs, sans autre commission que celle de sa charité et son obligeance, de vouloir bien poursuivre près de l'administration le redressement des torts causés par trop de négligence aux malheureux Charruas (…) dont n'étaient pas exclus, sur le moindre prétexte, les coups de fouet (…)."[29]

Illustration de l'article de Léon Gozlan dans « Le Musée des familles ».

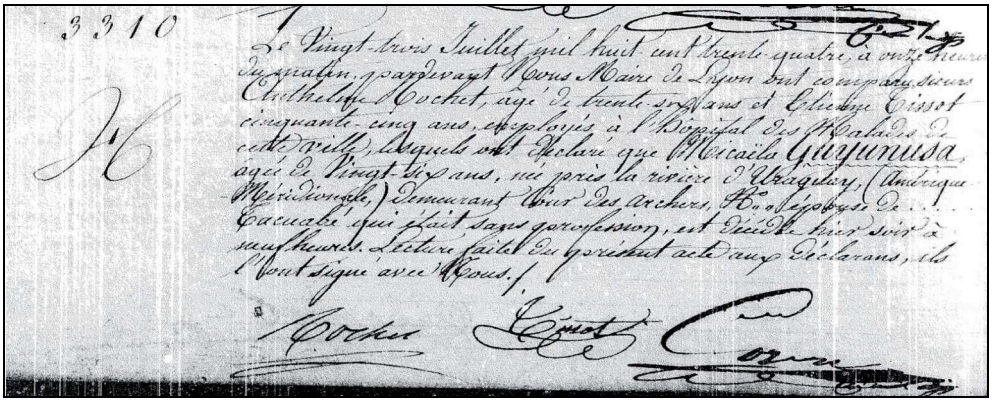
Les autorités informées, on rechercha l'exhibiteur, mais celui-ci disparut avec les Charrúas. Ils furent recherchés en Alsace, mais c'est à Lyon, que quelques mois plus tard, on retrouva leur trace. Leur nom apparaît dans le registre de voyageurs d'une pension de 1834, située Cour des Archers, dans la presqu'île. Il ne subsiste aujourd'hui de la Cour des Archers, qui longeait l'ancienne préfecture aujourd'hui disparue, qu'une section qui forme un L et à laquelle on accède par la rue Confort. C'est malheureusment à quelques centaines de mètres à peine que Micaela Guyunusa s'éteindrait deux semaines plus tard, lorsqu'elle serait conduite à l'Hôtel-Dieu. Elle y expira le 22 juillet 1834, comme l'atteste son acte de décès. Il semble que quelqu'un paya pour qu'elle soit accueillie à la salle Montazet de l'Hôtel-Dieu. On ignore si elle fut enterrée, les registres des cimetières lyonnais ne remontant pas à cette époque avec précision. Son registre de baptême, publié par Eugenio Petit Muñoz, nous informe qu'elle naquit le 28 septembre 1806, et qu'elle était la fille de María Rosa, indienne Charrúa (Petit Muñoz, 1950). Survivante du massacre de Salsipuedes, tout comme Vaimaca et Senaqué, Micaela Guyunusa fut décrite de manière distincte par ceux qui la virent. Ainsi dans *Le Temps* on put lire :

[29] « Lettre au directeur ». *Le magasin pittoresque*. Paris 10ème année, 1842, p. 48 in Rivet, op. cit. nota 1, p. 30.

"*La jeune femme se nomme Guyunusa; elle n'est pas belle; elle n'a pas cependant le teint aussi cuivré que ses compagnons; elle est devenue la compagne de Tacuabé, qui n'a que vingt ans comme elle, après avoir appartenu au cacique Péru. Ainsi le permettent leurs moeurs; on se prend et on se quitte chez eux quand on ne se convient plus: il n'y a pas d'autre formalité pour le mariage."*[30]

Quant à L.P, il écrivit dans *Le National* du 4 juillet 1833 :

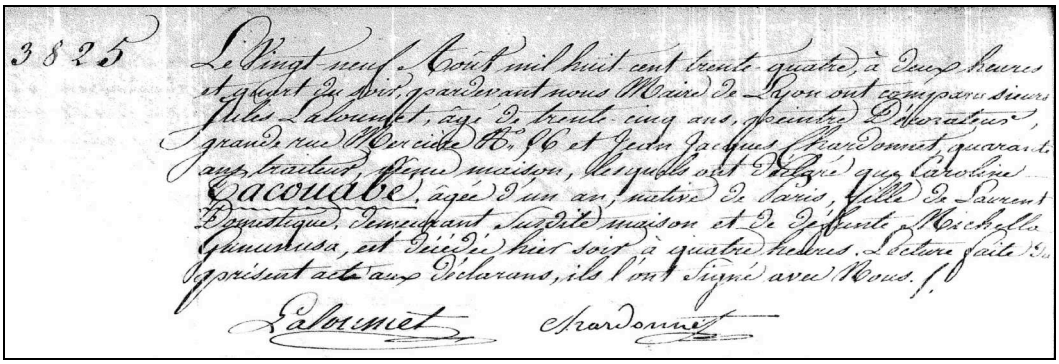
(…) « *Michaela, fort jolie pour une Charrua, n'a d'autre particularité physique à noter que les traces de tatouage qu'elle porte sur le front et sur le nez. (...) Chez les Charruas, il n'est pratiqué que sur les femmes et se borne à trois raies bleues s'éténdant verticalement sur le front, depuis la naissance des cheveux jusque sur le bout du nez. (...)Enfin, ses deux bras sont parsemés et criblés de cicatrices. Ces entailles sont autant de marques de deuil.*"[31]



Acte de décès de Micaela Guyunusa (Archives Municipales de Lyon).

A peine cinq semaines plus tard, c'est sa fille Caroline qui mourut sans que l'on en connaisse encore la cause. C'est tout récemment, en 2007, et avec l'aide précieuse de la Société de Généalogie du Lyonnais et du Beaujolais, que nous avons retrouvé sa trace, malheureusement sous la forme de son acté de décès. Sa mort peut être attribuée probablement à la tuberculose, qui n'était alors pas considérée comme maladie contagieuse, mais héréditaire[32].

[30] *Le Temps*, numéro du 8 juin 1833.
[31] Op. cit.
[32] BERNIER, Jacques. « L'interprétation de la phtysie au XVIII° siècle ». CBMH/ BHCM / Volume 22 :1 2005 / p. 35-56, Université Laval, Québec, Canada , Dictionnaire des dictionnaires de médecine Français et étrangers (Paris, Germer Baillère, vol. 6, 1841, p. 312-314 ; P-H Nysten, J.B. Baillère : Dictionnaire de Médecine, Paris, 1858, p. 1081-1083, et Encyclopédie du XIXème siècle (Paris, 1877, vol 35-36, 1877) p. 337-341.


3825 Le Vingt neuf Août mil huit cent trente quatre, à Deux heures et quart du Soir, pardevant nous Maire de Lyon ont comparu sieurs Jules Laboudet, âgé de trente cinq ans, profession d'Horloger, grande rue Mercière N° 96 et Jean Jacques Chardonnet, quarante ans, traiteur, veuf, maison, lesquels ont déclaré que Caroline Tacouabe, âgée d'un an, native de Paris, fille de Laurent Equestique, demeurant susdite maison et de Joffrente Mischella Ghuenbusa, est décédée hier soir à quatre heures. Lecture faite de ce procès verbal aux Déclarans, ils l'ont Signé avec Nous. [illegible]

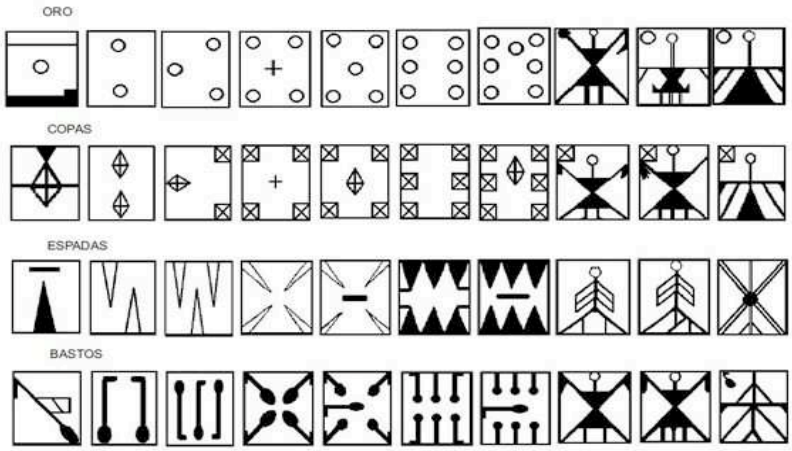
Laboudet Chardonnet

Acte de décès de Caroline Tacouavé, (Archives Municipales de Lyon).

Ce document nous apprend donc que le dernier survivant de cette histoire tragique est Laureano Tacuabé, qui figure ici avec son nom francisé, *Laurent Tacouabé*. Baptisé à Paysandú le 8 septembre 1809, et fils légitime "d'*Eustaquio Tacuavé y Francisca Martínez, Indios de esta jurisdicción*"[33]. Très certainement métis guaraní-charrúa, il semblait le mieux adapté à supporter cette aventure. Il fut capturé à part et ne rejoignit le groupe qu'avant l'embarquement, alors qu'il se trouvait prisonnier à Montevideo. Tacuabé était le plus jeune et celui qui se trouvait en meilleure santé du groupe, mais le fait de parler plusieurs langues nous indique également une capacité d'adaptation confirmée par plusieurs descriptions de ceux qui le virent à Paris. Dumoutier vanta ainsi certaines de ses qualités :

"*L'imitation est une des facultés très active chez Tacuabé. Je lui ai entendu contrefaire la voix des personnes qui venaient de le visiter, en se moquant d'elles sous tous les rapports, par exemple en imitant le geste d'une personne qui prend son lorgnon pour les regarder. (…) Le sens métaphorique combiné avec l'esprit de gaité lui est facile et d'un commun usage. Par exemple, il se plaignait un jour qu'il était venu très peu de visiteurs et voulait faire comprendre qu'il n'avait eu que peu de profits. Alors, il sort son couteau de sa gaine et l'en renversant, comme il n'en tomba qu'une pièce de 20 sous, il regarde le ciel qui était pur en ce moment : "Oh, dit-il, aujourd'hui le temps n'est pas beau , car il n'est rien tombé du ciel". Ayant sorti de ma bourse une pièce de monnaie, il recommence à regarder le ciel et dit en riant : "Encore 4 heures avant le coucher du soleil : le ciel commence à être beau.(…) Alors Tacuabé, ainsi que sa femme, se mirent à rire aux éclats en indiquant du doigt un endroit du ciel d'où la pièce était tombée.*"[34]

[33] Petit Muñoz, Eugenio. Op. Cit.
[34] Rivet, op. cit.



Jeu de cartes de Tacuabé reproduit par Dumoutier et publié par Paul Rivet. On y voit la correspondance avec le jeu de cartes espagnoles.

Au cours de son séjour, il démontra plusieurs de ses facultés, fabriquant un arc musical qui est à ce jour le plus détaillé des instruments amérindiens uruguayens décrits[35]. Il a également conçu un jeu de cartes ainsi que plusieurs dessins qui furent reproduits par Dumoutier[36]. Qu'est-il advenu de celui qui partit d'Uruguay comme « guerrier et dresseur de chevaux » et qu'on retrouve pour la dernière fois comme « domestique » rue Mercière ? A-t-il eu une descendance ? Emprisonné par les soldats uruguayens puis exhibé à Paris, quel aura été son destin dans les rues lyonnaises de cette époque, peuplée de révoltes et d'émeutes ? L'histoire de Salsipuedes et des Indiens emmenés en France comporte des éléments symboliques qui ont traversé le temps. Nous verrons plus loin comment la disparition des corps et ces premiers exilés trouveront un écho dans l'histoire récente de l'Uruguay. Les deux récits constituent pour l'historiographie classique, la « fin » des Charrúas, et donc des Indiens en Uruguay. Ceci n'est pas tout à fait exact, même si dès 1841, le premier manuel d'histoire publié en Uruguay parle des Indiens au passé (Manuel de la Sota, 1841 : 20).

Les trois images que nous avons synthétisées sous les noms d'Indien *cannibale*, d'Indien *frontière* et d'Indien *hors-l'Etat* correspondent bien à trois périodes historiquement identifiables comme celles de l'exploration, de la conquête et de l'indépendance. Le milieu du XIXème amènera un silence sur l'Indien dans l'historiographie. Une nouvelle relation (ou devrait-on dire non-relation ?) à l'indien naîtrait avec l'avènement de l'Etat, que nous allons décrire et analyser dans la partie suivante de ce travail.

[35] AYESTARAN, Lauro, 1949.
[36] In Rivet, op. cit.

« Toute action exige l'oubli,
comme tout organisme a besoin,
non seulement de lumière,
mais encore d'obscurité[1] *»*

Friedrich Nietzsche.

Quatrième partie

Le déni de l'Indien (XIX^{e}-XX^{e}).

Introduction : Une nation sudaméricaine sans Indiens

La « pacification » de la campagne qui suivit l'indépendance du pays ne déboucha pas, loin s'en faut, sur un état de paix. Les guerres civiles se succédèrent au cours de tout le XIX^{e} siècle alors que l'Etat forgerait son image de seul « pays sans Indiens » du continent, bien avant les argentins qui devraient pour cela attendre le Général Roca et sa *Campaña del desierto* en 1879. Tout au long du XIX^{e} siècle, les récits relèguent l'Indien dans le passé colonial et ignorent les derniers survivants des ethnies Charrúas et *misioneras*. La nation uruguayenne naît sur les cendres d'Indiens *hors-l'Etat*. Solís tenait enfin sa vengeance, et c'est finalement le blanc conquérant et civilisé qui terminera par *dévorer* cet Indien sauvage. Retenons cette image *cannibale* qui n'est pas seulement anecdotique, comme on le verra plus loin. Dans ce chapitre nous décrirons tout d'abord l'Uruguay du XIX^{e} siècle, à travers l'invisibilisation des derniers Indiens, et ensuite l'utopie du creuset de races qui a accompagné les plus grandes vagues d'immigration européennes. Nous mettrons en évidence deux paradoxes que seul le poids idéologique nationaliste permit d'occulter jusqu'à nos jours. Pour aborder la transmission de cette idéologie qui nie l'Indien et construit une race métisse

[1] Nietzsche, F. Considérations inactuelles, Paris, Laffont, 1993.

européenne à laquelle on promet un nouvel *eldorado* à travers le progrès, nous étudierons ensuite les rituels patriotiques et les manuels scolaires d'histoire. Nous quitterons alors l'ordre chronologique pour nous intéresser à la construction de l'identité nationale qui puise aux sources d'une symbolique et d'une histoire officielle tributaire de choix idéologiques. C'est à travers la description des rituels patriotiques encore en vigueur dans les écoles que nous verrons l'absence de l'Indien comme composante de la population uruguayenne. Ces rituels, comme discipline du corps (Foucault, 1975), sont constitués d'une symbolique complexe, qui tente de surmonter un certain nombre d'incohérences historiques pour la formation de « vrais petits uruguayens ». Ce sont ces incohérences que nous verrons comme révélatrices de *l'empreinte idéologique* et que nous essaierons d'analyser à partir des éléments historiques dont on dispose. Nous décrirons également les symboles nationaux, à travers une réflexion sur les relations entre l'Indien et l'Etat, présentés dans l'histoire officielle comme antinomiques. C'est pour approfondir notre recherche sur la complexité de cette relation Etat-Indien que nous nous intéresserons à la place et à l'image de l'Indien dans les manuels scolaires. Comme l'a démontré Alain Choppin, ceux-ci sont un vecteur idéologique qu'il convient d'étudier en détail (Choppin, 1992) pour comprendre la place des représentations de l'Indien dans ce que Pierre Nora appela le *roman national* (Nora, 1984-1992). Nous verrons tout d'abord si on y retrouve les images que nous avons isolées dans la partie précédente, à savoir l'Indien *cannibale,* l'Indien *frontière* et l'Indien *hors-l'Etat.* Grâce à une étude diachronique, nous montrerons l'évolution que les manuels connurent jusqu'à nos jours et en particulier l'apparition d'un Indien *uruguayen* qui sera l'objet de la partie suivante de ce travail. Avant cela, il nous a paru important de décrire la formation d'un Etat uruguayen qui ignore volontairement l'Indien et tout un monde métis depuis trois siècles pour se projeter dans l'utopie d'un *melting-pot* européen. Il nous faut ici rappeler que la méthodologie de ce travail repose sur une distinction permanente de la réalité historique et des discours sur celle-ci. C'est à travers des écarts entre eux que nous pouvons isoler la nature et fonction idéologiques des récits.

1 - Les Indiens invisibles : le crépuscule des *misioneros* et les derniers Charrúas

En 1834, Manuel Oribe fut élu président de la République, mais Fructuoso Rivera demeura aux commandes de l'armée. Oribe trouva de nombreuses irrégularités dans l'usage des fonds publics par l'administration de Rivera. De plus, il fit amnistier les partisans de Lavalleja qui s'étaient opposés au premier président de la République lors de son mandat. Rivera, intensifia alors ses contacts avec les *unitarios* argentins et des leaders du Río Grande do Sul. En janvier 1836, à l'occasion des éléctions municipales, se produisirent les premiers affrontements entre partisans de Rivera et d'Oribe. Ce dernier décréta l'annulation du poste de commandeur des armées et au bout de quelques mois, nomma en lieu et place de Rivera son frère Ignacio Oribe. La population était divisée, et un décret du gouvernement du mois d'août 1836 obligeait celle-ci (militaires et civils) à porter un signe emblématique de couleur blanche sur leur tenue avec la devise « Défenseurs des Lois ». Le 18 juillet, Rivera se souleva contre le gouvernement. La première grande bataille qui allait déclencher la guerre civile, mais aussi la naissance des deux partis politiques traditionnels, eut lieu le 19 septembre 1836. Elle opposa les troupes de Lavalleja et Oribe à celles de Rivera et Lavalle, sur les bords de la rivière Carpintería, dans l'actuel département de Durazno. Les partisans de Rivera adoptèrent au départ un signe distinctif de couleur bleu ciel, mais pour contraster davantage avec le blanc, ils changèrent cette couleur pour le rouge, d'où leur nom de « colorados ».

Les relations entre *colorados* uruguayens et *unitarios* argentins d'un côté, et des *blancos* uruguayens avec les *federales* argentins entraînèrent de nombreuses interventions de troupes argentines dans leurs conflits au cours de la *Guerra Grande* (1839-1851). Entre 1843 et 1851, les troupes d'Oribe assiégèrent Montevideo, qui était aux mains des *colorados*, protégés par l'Angleterre et la France. Les *colorados* reçurent le soutien de plusieurs légions étrangères, avec notamment l'intervention de Giuseppe Garibaldi qui commanda la marine de Rivera en 1842. Les *colorados*, partisans du libéralisme, représentaient les intérêts des groupes urbains de Montevideo, alors que les *blancos* défendaient ceux des grands propriétaires terriens du milieu rural et opposaient un nationalisme farouche aux interventions européennes. Au cours de cette période, Montevideo devenu sous la plume d'Alexandre Dumas la « Nouvelle Troie »[2], est alors une ville cosmopolite, qui s'oppose à un Uruguay rural créole et métis. Domingo Sarmiento qui visita Montevideo en 1846, nous en livra cette description :

[2] Ecrit sur la demande du Général Pacheco y Obes qui cherchait le soutien de la France.

« La baie est couverte d'un nombre infini de navires étrangers ; les Gênois naviguent sur les eaux du Plata, patrons et équipages du cabotage ; sans eux le bateau qu'ils ont créé n'existerait pas ; de robustes basques et galiciens font l'office de journaliers, naviguent et chargent et déchargent ; les italiens tiennent les pharmacies et les apothicaireries ; la plupart des commerçants au détail sont français. Paris a envoyé ses représentants comme tailleurs, tapissiers, doreurs et coiffeurs, faisant le service artistique aux peuples civilisés ; les anglais dominent le commerce de consignation et les épiceries ; les allemands, anglais et français sont dans les arts manuels ; les basques avec leurs larges épaules et leurs nerfs d'acier exploitent par milliers les carrières de pierre ; les espagnols occupent sur le marché la place de revendeurs d'aliments, à défaut d'une industrie qu'ils n'amènent pas comme les autres dans leurs bagages d'immigrés ; les italiens cultivent sous le feu des batteries, hors-les-murs, dans une zone de culture sillonée toute la journée par les balles des deux armées ; les canariens, finalement, en suivant la côte, se sont étendus autour de Montevideo sur une frange de plusieurs lieues, et cultivent des céréales, une plante exotique il n'y a pas dix ans dans ces pâturages où paissait du bétail jusqu'aux gouttières de la ville[3]*. »* (Sarmiento, 1996 : 28)[4].

On remarquera dans ce passage l'absence des noirs mais également d'Indiens, pour lesquels Sarmiento n'avait qu'une « *répugnance irrémédiable* » (Sarmiento, El Progreso du 27 septembre 1844). Il y avait pourtant sans doute quelques créoles métis au milieu de cette population si européenne. En tous les cas, si les quelques descriptions de Charrúas publiées en cette période datent toutes d'avant l'indépendance, il n'en va pas de même des *misioneros* que Rivera avait conduits après la dissolution de la colonie de Santa Rosa del Cuareim, au centre du pays, pour y fonder la colonie de San Borja del Yí. Le département d'Entre Ríos Yí y Negro (actuel Durazno) compta des Indiens *misioneros* venus de la Estancia de Yapeyú dès le XVIIIème siècle, notamment dans un « pueblo de indios » appelé Sandú ou Sanducito

[3] « Cubren la bahía sín numero de bajeles estranjeros ; navegan las aguas del plata los Jenoveses, como patrones i tripulación del cabotaje ; sin ellos no existiría el buque que ellos han creado ; navigan i cargan hacen el servicio de changadores, robustos vascos y gallegos ; las boticas i droguerías tiénenlas los italianos ; franceses son por la mayor parte los comerciantes de detalle. París ha mandado sus representantes en modistas, tapiceros, doradores i peluqueros, que hacen la servidumbre artística de los pueblos civilizados ; ingleses dominan en el comercio de consignacion i almacenes ; alemanes, ingleses i franceses en las artes manuales ; los vascos con sus anchas espaldas i sus nervios de fierro esplotan por millares las canteras de piedra ; los españoles ocupan en el mercado la plaza de revendedores de comestibles, a falta de una industria que no traen como los otros pueblos en su bagaje de emigrados ; los italianos cultivan la tierra bajo el fuego de las baterías, fuera de las murallas en una zona de hortaliza surcada todo el día por las balas de por las balas de ambos ejércitos ; los canarios, en fín, siguiendo la costa, se han estendido en torno de Montevideo en una franja de muchas leguas, i cultivan cereales, planta exótica no hace diez años en aquellas praderas en que pacian ganados hasta las goteras de la ciudad. »

[4] SARMIENTO, D. F. Viajes, 1996 ALLCA XX / EDUSP Madrid.

(Padrón Favre, 1986 : 60)[5]. Au mois d'avril 1833, plus de 800 personnes en provenance de la colonie de Santa Rosa del Cuareim s'installèrent sur les bords du fleuve Yí (Padrón Favre : 1992, 159)[6]. Le nom du village est certainement à chercher du côté du Cacique Fernando Tiraparé, *corregidor* du village de San Borja au Brésil, qui prolongeait ainsi en Uruguay le nom de l'ancienne réduction située sur l'actuel territoire du Rio Grande do Sul (Barrios Pintos, 1974 : 11). San Borja se constitua avec 350 familles qui provenaient des 11 missions jésuitiques (sept villages orientaux et quatre occidentaux) qui vinrent s'ajouter aux Indiens *misioneros* déjà présents dans la région (Curbelo, 2009). José Joaquín Palacios, qui fut curé de San Borja, décrivit le village dans une lettre qu'il adressa au Vicaire Apostolique Dámaso A. Larrañaga le 24 janvier 1835 :

« *Votre seigneurie n'ignore pas que cette misérable colonie de missionnaires fut d'abord située sur les rives de l'Uruguay, dans un lieu qu'ils appellèrent Santa Rosa, avec mille trois-cent âmes. Après avoir formé ce village avec assez de sacrifices de l'Etat arriva le soulèvement de Tacuabé et d'autres caudillos qui compromirent l'existence de ces familles et le gouvernement supérieur trouva convenable de déplacer cette population vers les marges du Yí, près du Durazno. La nudité et la misére faisait rejeter ces familles de toutes parts, non moins que les coutumes inhérentes à une éducation vicieuse qui répercutait sur les propriétaires terriens avec les dégâts qu'ils enduraient ; et sur les villages à cause du nombre de mendiants qui frappaient à leurs portes. Ils vinrent enfin, depuis le Durazno à ce lieu que nous appelons comme il a été dit, et comme beaucoup des naturels s'étaient dispersés lors du premier voyage et non moins nombreux sont ceux qui retournérent à leurs bourgades natales, il ne resta pour former ce village qu'autour de trois cent cinquante familles, desquelles il n'est resté que quarante dans l'enceinte de ce village et ses alentours*[7] ».

---

[5] Pour l'auteur le « pueblo de indios » aurait eté Sandú, ou Sanducito, à une demi-lieue de la villa del durazno, qui par ailleurs comptait un nombre élevé d'indiens misioneros et qui dans un livre de l'église de S. Pedro de Sandú enregistre le paiement des « musiciens de Sandú pour jouer et chanter à l'église ». (Padrón Favre, 1986).

[6] On trouve par exemple un acte de décès, au nom de Cayetano Mbyratí, daté du 20 avril 1833 et qui situe le décès à San Francisco de Borja del Yí. (Padrón Favre, 1996 : 207).

[7] « No ignora Su Señoría que est amiserable colonia de misioneros fué primeramente situada en la costa del Uruguay, en un lugar que llamaron Santa Rosa, con tres mil setecientas almas. Después de estar formado aquel pueblo con bastantes sacrificios del Estado sucedió la sublevación de Tacuabé y demás caudillos que comprometieron la existencia de aquellas familias y el superior gobierno halló por conveniente trasladar la población a las márgenes del Yí, cerca del Durazno. La desnudez y miseria despedía a estas familias de todas partes no menos que los hábitos inherentes a una viciosa educación que hacía …(?) a los hacendados con los daños que sufrían y a los pueblos por la consistencia de pordioseros que se agolpaban a sus puertas. Vinieron en fin, del Durazno a este lugar que hoy llamamos como queda dicho, y como muchos de los naturales se hubieran dispersado en el tránsito primero y no pocos vuelven a sus natales pueblos, solo quedó para formar esta población como trescientas cincuenta familias de las que al presente solo han quedado cuarenta en el recinto de esta población y sus suburbios ». Ferrés ; Gili, 1919 : 6.

La foi chrétienne des Indiens *misioneros* est manifeste dans un autre extrait de la même lettre :

« *La formation de ce village a commencé avec des cabanes en arc, comme bivouacs, et sur la place ils ont élevé une cabane pour Eglise, plaçant en elle toutes les images de culte, d'ornement et des vases sacrés qu'ils avaient pu ramener de Santa Rosa* »[8].

La participation des Indiens aux guerres civiles accéléra la diminution de la population. A la mort du Cacique Fernando Tiraparé (fin 1839-début 1840) ce fut son épouse, María Luisa Cuñambuy, connue comme « la majordome » ou « Cacica Doña Luisa Tiraparé » qui prit la tête du village (Padrón Favre, 1992 : 159). Jusqu'en 1841, le village devint un important centre d'activités sociales, allant jusqu'à comprendre 1500 habitants (Curbelo, 2009 : 124)[9]. Les *misioneros* étaient perçus par la population comme des alliés traditionnels de Rivera, comme devait l'écrire son adversaire Oribe lui-même dans une lettre qu'il adressa à J.A. Lavalleja le 15 septembre 1836 :

« *Je suis persuadé que nous ne devons pas compter avec les Indiens pour rien car ils sont des esclaves décidés de Rivera, et ne connaissent d'autre droit ni de justice qui s'oppose pour les séparer de cette servitude*[10] ».

Ainsi, lorsque Rivera perdit la bataille d'Arroyo Grande en décembre 1842 et qu'Oribe pénétra avec son armée dans le territoire, San Borja connut un déclin qui mena à une dissolution quasiment totale en quelques mois (Padrón Favre, 1986 : 75). A partir de 1849, l'Empire du Brésil qui venait d'écraser la République de Río Grande do Sul, envahit à plusieurs reprises le territoire uruguayen. En 1851, une alliance entre le gouverneur de la province d'Entre Ríos, Justo José de Urquiza, le Brésil, et le Gouvernement de Montevideo

[8] « Empezó la form.n de este pueblo con ranchitos de arcos a modo de Vibaques, y en la Plaza levantaron un rancho ord.o p.a Yglesia, colocando en ella todas las imágenes de culto, ornamento y basos sagrados q.e habían podido conducir de Santa Rosa. » Padrón Favre, 1986 : 71. Les maisons à partir d'arches ne sont cependant pas décrites dans l'historiographie pour les guaraníes mais plutôt pour les indiens Charrúas et Minuanes.

[9] CURBELO, Carmen. Lengua y poder en San Francisco de Borja del Yí (1833-1862) Ensayo para un análisis sociolingüistico in Herencia Indígena en el Uruguay – Trabajos presentados en las Primeras Jornadas de GenealogíaIndígena del Mercosur. Linardi y Risso, 2009, Montevideo.

[10] « Estoy persuadido que no debemos contar con los Indios para nada pues son desídidos esclavos de Rivera, y no conocen d.ro ni justicia que se oponga asepararlos de aquella servidumbre » Arch. Gral J.A. Lavalleja, Doc. 1718, Archivo General de la Nación, Montevideo.

finit par vaincre les troupes d'Oribe. A la signature du traité de paix en 1852, le pays était complètement dévasté. Une fois la *Guerra Grande* terminée, quelques uns des anciens villageois entamèrent des démarches pour repeupler San Borja. C'est en particulier Luisa Tiraparé (*la majordome*) qui en fit la demande au mois de juin 1854. Elle avait auparavant demandé à ce qu'on lui restituât les objets sacrés de San Borja ou le cas échéant, à en recevoir un paiement. San Borja fut refondé en 1855, ce qui ne manqua pas de provoquer des réactions dans la population, opposée à toute indépendance même relative accordée aux Indiens *misioneros*. L'administration du village par une femme agaçait les autorités. Ainsi, en 1860, le Chef Politique de Florida décrivit la situation de la manière suivante :

« *La situation de San Borja relève à ce point de l'anomalie –mais il y a encore une autre anomalie pour ce qui est de son sistème administratif – une Indienne appelée Luisa Tiraparé et qui se donne le titre de Majordome faisant dériver ses facultés d'on ne sait quelles autorisations qu'elle dit avoir acquises en d'autres temps, s'est constituée en Dictatrice de cette République Sui Generis et dispose comme il lui plaît de ce territoire, concédant des terrains et des fermes, ou louant des fractions de terrain pour faire paître les bêtes, sans reconnaître ni consulter d'autre autorité que la sienne*[11]. » (Padrón Favre, 1986 : 79).

La réclamation de l'héritage Viana –Achucarro, qui portait sur les terres où s'érigeait San Borja del Yí, finit par entraîner l'expulsion des *misioneros*. Réfugiés pour certains dans la maison qui leur servait d'Eglise, ils virent leur village brûler aux mains de l'armée en 1862. Le traitement infligé aux *misioneros*, qui furent violemment réprimés à Santa Rosa del Cuareim en 1833, puis à San Borja del Yí en 1844 et 1862, n'a bien entendu pas fait l'objet de récits dans l'histoire officielle. Le destin de ces derniers villages *misioneros* ne connaîtra pas non plus la portée des massacres de Salsipuedes dans l'imaginaire par la suite. Ces Indiens convertis et respectant les lois coloniales n'étaient pas considérés comme les autres par les autorités. Ils ne le seraient pas non plus pour les historiens uruguayens. Les *misioneros* n'étaient ni des *hors-la-foi*, ni des *hors-la-loi*, mais c'est cependant la question de la propriété des terres qui scella leur sort, tout comme pour les Charrúas.

[11] « Tal es la situación anómala que en su población presenta San borjas – pero aún hay otra anomalía en su sistema administrativo – una india llamada Luisa Tiraparé y que se título Mayordoma derivando sus facultades de no se que autorizaciones dice se le dió en otro tiempo se ha constituído Dicatodra de esa República sui jeneris y dispone como le place de aquel territorio, concediendo solares y chacras, o arrendandoles fracciones de terreno para pastura, sin reconocer ni consultar otra autoridad que la suya » (cit. Par Arbelio Rámirez in « Dispersión de los últimos indios misioneros » boletín del Banco Hipotecario del Uruguay. Montevideo. N° 82, 1958 in Padrón Favre, 1986 : 79.

La « mort » des Charrúas de Salsipuedes, s'accompagna d'une négation totale du « problème Indien » en Uruguay alors qu'un grand nombre de ceux-ci y vivaient encore (Padrón Favre, 1996 : 13)[12]. On a pourtant décrit des survivants des opérations de Salsipuedes en Argentine, près du lac Iberá et dans le sud du Brésil dans la deuxième moitié du XIXe siècle (Petit Muñoz, 1968 : 19). Au Brésil, un curieux témoignage les décrit en pleine guerre des Farrapos (1835-1845) où « *ils utilisaient des charrúas pour les faire combattre lors des attaques, et de nuit, ils étaient attachés aux roues des charriots pour pas qu'ils s'échappent, traités comme des esclaves*[13] » (Padrón Favre, 1986 : 45). C'est également après un séjour au Brésil que devait revenir la famille de Sépé à Tacuarembó. L'histoire du cacique Sépé mérite à plus d'un titre de s'y arrêter. Il nous faut pour cela revenir aux suites de l'opération de Salsipuedes.

Nous trouvons le nom de notre Sépé[14] pour la première fois dans le récit du Général Antonio Díaz sur le « massacre du Queguay » (avril 1831). E. Acosta y Lara, émit l'hypothèse qu'il a tué le colonel Bernabé Rivera à Yacaré-Cururú en juin 1832. En effet, dans une lettre, Modesto Polanco, qui dit avoir rencontré le Cacique Sépé dans les terrains de Paz Nadal, aujourd'hui situés dans le département de Tacuarembó, rapporte que celui-ci lui aurait même décrit et mimé cette vengeance avec fierté (Acosta y Lara, 1981 : 14). Le Colonel Rivera[15], après avoir poursuivi les charrúas rescapés de l'opération de Salsipuedes, fut chargé de mater les soulèvements qui eurent lieu à Santa Rosa del Cuareim (aujourd'hui Bella Unión). Les quelques milliers d'Indiens *misioneros* ramenés des missions orientales se retrouvèrent abandonnés par les autorités, qui leur avaient pourtant promis un soutien logistique et l'envoi de matières premières. Ce fut en recherchant des rebelles *misioneros*, que Bernabé tomba sur un petit groupe de Charrúas, à l'extrême-nord du territoire national. Ceux-ci, l'ayant reconnu, réussirent à le capturer et le tuèrent. C'est parmi ceux-ci que se serait trouvé le Cacique Sépé. D'après le récit du Général Antonio Díaz, une fois le Colonel achevé, le cacique Sépé aurait attaché le fer de sa lance avec des nerfs arrachés du cadavre (Díaz in Barrios Pintos, 1989 : 38). Une autre source décrit ainsi la mort de Bernabé Rivera :

« (…) *et alors un Indien appelé caporal Joaquín le traversa d'un coup de lance, et les autres suivirent son exemple. Finalement, il mourut ; ils lui coupèrent le nez et lui enlevèrent les*

[12] Le massacre de Salsipuedes ferait également l'objet d'une forte censure, ne devenant public que 46 ans plus tard dans l'article d'Antonio Díaz « Historia política y Militar del Río de la Plata », Imprenta El Ferrocarril, Montevideo, 1877.

[13] « utilizaban charrúas para hacerlos combatir en las avanzadas, y que de noche para que no se escaparan los tenían atados a las ruedas de las carretas, y que los trataban como esclavos ». (Padrón Favre, 1986).

[14] A ne pas confondre avec Sépé Tiarajú, chef de la résistance des Indiens *misioneros* contre le Traité de Madrid.

[15] A ne pas confondre avec son oncle le président F. Rivera.

veines du bras droit pour les enrouler sur le manche de la lance du premier qui le blessa ; ils le traînèrent jusqu'à une flaque d'eau dans laquelle ils laissèrent sa tête[16]… (…)»

Ce récit, sanguinaire s'il en est, viendrait enrichir l'imaginaire sur les Charrúas. On retiendra ici la violence et la portée de cette image d'un Indien arrachant les veines de son ennemi pour s'en servir à attacher le fer de sa lance. Pourtant, d'après Modesto Polanco, Sépé a toujours nié avoir capturé Bernabé vivant. L'épisode des veines ou des nerfs est d'autant plus curieux qu'il est inédit et ne se rattacherait pas par conséquent à une coutume guerrière charrúa. Les versions sur la mort de Bernabé Rivera diffèrent entre les auteurs proches des *blancos* (opposants à Rivera) et les *colorados*. On peut supposer qu'en l'élevant au rang de martyr, Bernabé Rivera en devint du coup plus victime que bourreau dans l'histoire nationale.
En juillet 1833, un an à peine après la mort de Bernabé Rivera, un journal fait allusion à un groupe de charrúas qui se cachaient entre les rivières Arapey et Cuareim, coupables de vols de chevaux qu'ils revendaient ensuite aux Brésiliens (Barrios Pintos, 1989 : 41). On retrouve ensuite des charrúas cités aux côtés des révolutionnaires lavallejistes réfugiés en territoire brésilien en 1834 (Acosta y Lara 1969-1970 (2) : 171) et lors de la guerre des Farrapos, comme on l'a déjà cité.

Charrúas civilisés. Gravure illustrant l'ouvrage « Voyage pittoresque et historique au Brésil, ou Séjour d'un artiste français au Brésil, depuis 1816 jusqu'en 1831 inclusivement » de J.-B. Debret.

[16] « y entonces un indio llamado cabo Joaquín lo pasó de una lanzada, y a su ejemplo siguieron los demás. En fin, murió ; le cortaron la nariz y le sacaron las venas del brazo derecho para envolverlas en el palo de la lanza del primero que lo hirió ; lo arrastraron a una distancia donde había un pozo de agua y allí le metieron la cabeza dejándole el cuerpo afuera (…) » Coronel Manuel Lavalleja, in BERRO, M.B. Las primeras ideas, tomo III, N°1, Montevideo, setiembre de 1893 ; MARTINEZ ROVIRA, Eduardo. Episodios nacionales de la campaña, en suplemento dominical del El Día, 31 de octubre de 1976/A.G. de la N/ Fondo : pariculares, caja 4, carpeta 5, in Barrios Pintos, 1989 : 39.

A ce jour nous ignorons quand et comment le groupe de charrúas de Sépé revint sur le territoire national. B. Silva les décrivait encore au Brésil en 1840 :

« *Au mois de novembre 1840 leur nombre était déjà si réduit qu'ils n'étaient plus que dix-huit entre hommes adultes, femmes et enfants. Les hommes adultes n'étaient plus que huit. Parmi ceux-ci il y avait un cacique appelé Sépé, un autre Barbacena et un autre très vieux du temps d'Artigas. Ils se réfugiaient sur les bords de la rivière Sacá, Sierra de Caveirá, province de Río Grande do Sul, protégés par les républicains du Río Pardo*[17] ».

Modesto Polanco, écrivit avoir rencontré le groupe sur les terres de José Paz Nadal en 1857, où il vivait sous les ordres du Cacique Sépé (Acosta y Lara, 1981 : 14). A partir de divers témoignages recueillis dans la 9ème section du département de Tacuarembó, Pablo Lavalleja Valdéz décrivit dans un article que le petit groupe fut décimé par la variole en 1862. Seuls Sépé et ses enfants Santana et Avelino y auraient survécu. Sépé devait mourir empoisonné[18] en 1866, mais ses enfants auraient survécu et E. Acosta y Lara a retracé leur descendance jusqu'à nos jours, comme on l'a vu dans la première partie de ce travail avec Bernardino G. Pour l'historien : « (…) *ce groupe familial doit constituer l'unique lignage charrúa qui a réussi à se prolonger dans le temps et jusqu'à nous*[19]. » (Acosta y Lara, 1981 : 20). Don Manuel E. Rombys, qui écrivit que Sépé vécut dans les champs de Gauna jusqu'en 1864, le cacique aurait eu à cœur de rappeler aux propriétaires de ces terres quand il en avait l'occasion que tout ce qu'il voyait autour de lui lui appartenait. Détail curieux, ce récit rapporte qu'en 1876 ou 1877, un citoyen brésilien qui connaissait le lieu où avait été enterré Sépé, envoya exhumer son crâne et l'emmena à Pelotas au Brésil[20].

Mais Sépé et son groupe ne furent pas les seuls charrúas dont on a des descriptions sur le territoire national après 1831. Ainsi, en 1835, des « *tolderías* de charrúas » sont citées sur les terres du Colonel Servando Gómez, à la jonction des rivières Cuareim et Yacaré-Cururú

[17] « El més de noviembre de 1840 ya se hallaba tan reducido el número de ellos que no eran más que diez y ocho entre hombres adultos, mujeres y niños. Los hombres adultos no eran más que ocho. Entre estos había un cacique llamado Sepé, otro llamado Barbacena y un baqueano muy flaco del tiempo de Artigas. Estaban guarecidos en la costa del arroyo Sacá, sierra de Caveirá, provincia de Río Grande do Sul, protegidos por los republicanos del Río Pardo ». T. Vilardebó in Acosta y Lara 1981 : 14.

[18] L'empoisonnement de Sépé est sujet à polémique. Une descendante du propriétaire de la *pulpería* l'a démentie à Nancy R. (Entretien avec Nancy R. le 10 février 2011 à El Pinar).

[19] « (…) este grupo familiar debe constituir el único linaje charrúa que ha logrado prolongarse en el tiempo y hasta nosotros. »

[20] L'exhumation et l'envoi du crâne de Sépé au Brésil furent également rapportés par Lavalleja Valdéz qui le dit lui, emmené à Río de Janeiro par une expédition scientifique après la guerre des « trois devises » (sic). (LAVALLEJA VALDEZ, 1937).

(Barrios Pintos, 1989 : 43). Plusieurs lettres issues de la correspondance militaire décrivaient encore des groupes de charrúas dans le nord du pays :

« *Le sous-signé a reçu à la date un faire-part du Juge de Salto par lequel il m'apprend qu'il a avancé des charrúas au nombre de 30, de ce côté Tengurupá et Arapey jsuqu'aux estancias des Marques, et de D. Je. Ma. Lapalma, assasinant le Contremaître du dernier*[21]*…* »

« *Rapport adressé à monsieur le Général. Le 20 à l'aube des Charrúas se sont présentés sur les rives de Tapebí au nombre de trente et quelques dans des circonstances que le Capitaine Berdun était descendu sur la rive pour voir les gardes et que ne s'y trouvant que le Lieutenant Marques avec quelques hommes et profitant de cette occasion ils ont rassemblé environ 200 animaux, chevaux et juments en se dirigeant vers le passage de Piedras del Arapei….nous savons avec certitude qu'ils n'étaient pas plus de trente sept Charrúas et qu'ils venaient emmener des chevaux pour les vendre aux portugais pour être leur commerce*[22]*.* »

« *J'ai déjà 400 chevaux prêts à vous remettre et j'attends le retour de deux missions pour vous envoyer les 600 que je vous ai proposé dans ma lettre d'hier. Je sais que Pororó avec les charruas sont passés (p.a el Exto.) Envoie-les moi, qu'ils viennent me rejoindre dans la direction du paso ondo de l'Arroyo Malo*[23]*…* »

Oscar Padrón Favre a recueilli quelques témoignages indirects qui décrivent des Indiens Charrúas présents sur le territoire national au XIX^{e} siècle. Parmi ceux-ci on citera ici celui de Serapio Mendez, 90 ans, né à Costas de Avestruz, département de Treinta y tres qui lui rapporta que :

---

[21] « El infrascripto ha recibido con fha de haller un parte del Juez del Salto por el cual me instrulle haver avanzado los charruas en el numero de 30 hombres, de este lado Tengurupá y Arapey a las Estancias de los Marques, y de D. Je. Ma. Lapalma, asesinando al Capataz del último… (sic) » Lettre de José María Raña au P. F. Rivera datée du 14/1/1833 à Paysandú (Padrón Favre, 1986 : 27).

[22] « Em q.e firma de parte al Sor. Gral. q.e el 20 al Amaneser se presentaron los Charrúas sobre la costa de Tapebí en numero de treinta y tantos en sircunstancias q.e el Cap.n Berdun abía bajado p.a la Costa a recorrer las guardias y no se allaba mas q.e el Ten.te Marq.s con unos cuantos ombres y aprobechandose de esta Ocasion an arreado como doscientos animales entre caballos y yeguas dirigiendose p.a al paso de las Piedras del Arapei …….sabemos de sierto q.e no eran mas q.e treinta y siete Charruas y q.e benían a llebar Caballos para benderlos a los portugueses p.s seg.n dicen es el negocio q.e tienen. (sic) » Lettre d'Anacleto Medina à Julián Laguna, le 22 juin 1833 sur les bords de l'Itapebí. (Padrón Favre, 1986 : 28).

[23] « Tengo ya 400 caballos prontos p.a remitir a V. y espero dos partidas q.e tengo à fuera à ver sé le mando los 600 q.e le ofreci en mi carta de ayer. Sé q.e Pororo con los charruas han pasado p.a el Exto. Mandamelos, que se me bengan a incorporar con dirección al paso ondo del Arroyo Malo… » Lettre de Lucas Moreno à Lavalleja depuis Tacuarembó du 30 août 1837. (Padrón Favre, 1986 : 28).

« *quand il était bouvier de José Saravia et que j'avais environ 18 ans (vers 1893), il connut un groupe d'environ 8 ou 10, dans les champs d'avestruz (...) leur peau était bien foncée, le nez aquilin (comme d'un vautour), les chinas retinrent son attention de par la longueur de leurs cheveux qui leur arrivaient aux mollets et étaient noirs et sétacés. On lui a demandé s'ils avaient des toldos, il a répondu qu'ils faisaient des petites paillotes avec des branches (lianes envira et cipó) avec des canaux creusés dans la terre et couverts de ces branches. Ils occupaient un terrain très difficile d'accès et avec beaucoup de vipères, ce qui le rendait peu fréquenté et les Indiens le préféraient parce qu'ils étaient très renfermés et ne désiraient pas être dérangés*[24] ».

Juan Andrés Coll, interviewé le 20/03/1983, rapporta au même historien que d'après son père, un groupe d'Indiens aurait vécu pendant presque tout le XIX**e** siècle sur une île du Río Negro, sur les terres des Correa :

« *De temps en temps, ils allaient travailler à la estancia mais parlaient peu, étaient très foncés de peau, avaient le nez plat et les cheveux longs et noirs, avec une forte odeur. (...) Ils montaient à cheval sans étrier, avec seulement une lanière de cuir avec un petit bâton ou un os fixé à la pointe, qui allait entre le gros orteil et l'orteil suivant. (...) Juana Correa disait : «quand ils criaient ils faisaient trembler la terre*[25] ».

C'est également à la fin du XIX**e** siècle que se situe le récit de Rufino Rivero, 93 ans, né dans la 3° Sec° de Treinta y tres, dans la zone connue comme Rincón de Ramírez près de la Laguna Merim. Interviewé dans les années 80, il raconta ce souvenir d'enfance :

« *Charrúas, Charrúas avec des plumes d'autruche sur la tête ... et pour faire du feu il y avait un bâton dur et un autre mou et ils... jusqu'à faire du feu. (...) Des autruches, ils tuaient des autruches à coups de boleadoras et ils mettaient un truc avec des plumes tout ici en haut. (...)*

[24] « cuando era tropero de José Saravia y tendría unos 18 años (c. 1893) conoció un grupo como de 8 o 10, en campos de avestruz. (…) su piel era bien oscura, la nariz aguileña (de carancho) las chinas le llamaban la atención por el largo de sus cabellos que les llegaban hasta las pantorrillas y eran cerdosos y negros. Preguntado sobre si tenían toldos, responde que hacían unas chozas bajas de rama (envira y cipó) con canaleta u hoyo excavado en la tierra y cubiertas de esas ramas. Ocupaban un campo muy sucio y con muchas « cruceras », lo que lo hacía poco frecuentado y los indios lo preferían porque eran muy retraídos y no deseaban ser molestados ». Padrón Favre : 1986 : 45.

[25] « De vez en cuando iban a trabajar a la estancia pero hablaban poco, eran muy oscuros de piel, tenían la nariz chata y los cabellos largos y negros con un olor fuerte (…) Montaban sin usar estribo, sólo un tiento con un palito o hueso en la punta, el cual iba entre el dedo mayor, del pié, y el suguiente. (…) Juana Correa disait : « Cuando gritaban hacían temblar la tierra ». Padrón Favre : 1986 : 45.

sur les terremotos[26]*, ils allaient par les bois, sur les terremotos, c'est là qu'ils avaient leurs tentes et leurs casseroles étaient en terre, en terre. (…) Ils allaient par groupes et vous vous faisiez ami des Indiens et ils vous emmenaient où vous vouliez, les domestiqués, les Indiens qui étaient parmi nous, des gens comme mon père et mon grand-père*[27] ».

Comme on le voit, les Indiens, bien que peu visibles de par leur nombre et leur isolement, n'avaient pas complètement disparu comme le dit le manuel d'histoire de Juan de la Sota en 1842[28]. Au cours du XIXe siècle, tous ces Indiens ont du s'intégrer, grâce notamment à des métiers d'ouvriers ruraux, à la société créole (Padrón Favre, 1986 : 45). La dernière phrase de Mr. Rivero, où il est question d'Indiens « domestiqués » nous indique bien la présence d'un métissage étalé sur plusieurs générations.

La vision d'un « pays sans Indiens » ne résulte pas seulement d'un manque de ressources ni du rapport de forces entre Indiens et non-Indiens (Padrón Favre, 1986 : 5). Il s'agit surtout d'une vision idéologique qui a occulté le métissage au XIXe. De même qu'on a pu observer un « blanchiment » de la société argentine[29], l'Uruguay s'est construit une histoire qui ne viendrait pas interroger la légitimité d'un ordre social basé sur le sang quelques décennies auparavant. L'expression « paisano » se généralisa pour désigner la population métisse des campagnes (Rodríguez Varese et González Risotto, 2009 : 143)[30]. Les origines métisses étaient d'autant plus occultées que celles-ci résultaient d'unions souvent illégitimes, ce que traduisit, non sans émettre d'opinion l'historien argentin Raúl Molina : « Si le métissage de la conquête fut le résultat de l'union entre le soldat et l'Indienne, celui de la colonie fut honteux, car il se réalisait entre le maître et la servante[31] ». C'est au cours du XIXe siècle que des secrets familiaux sur l'origine métisse se mettent en place. Des secrets qui trouveront leur correspondance (on serait tentés de dire leur *résonnance*) dans l'image que, comme on le

[26] Ici le témoin fait sans doute allusion aux tertres appelés aussi « cerritos de indios ».
[27] « Charrúas Charrúas con plumas de avestruz en la cabeza .. y pa hacer fuego era un palo duro y otro blando y le … hasta hacer fuego (…) De avestruz, mataban avestruz a boleadoras y se ponían una cosa con plumas todo aquí arriba (…) en los terremotos, ellos andaban en los montes, en los terremotos, allí estaba sus caprpas y las ollas de ellos eran de barro, de barro. (…) andaban en lotes y ud se hacía amigo de los indios y lo llevaban al punto que quería, los domesticados, los indios que andaban entreverados con nosotros, gente como mi padre y mi abuelo ». Padrón Favre, 1986 : 45.
[28] DE LA SOTA, Juan Manuel. La Historia del Territorio Oriental del Uruguay, 1842.
[29] KRADOLFER, Sabine. « Les autochtones invisibles ou comment l'Argentine s'est « blanchie » », *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 16/2008. Mis online le 04 novembre 2009. URL : http://alhim.revues.org/index3028.html. Consulté el 03 août 2012.
[30] In Herencia Indígena en el Uruguay – Trabajos presentados en las Primeras Jornadas de Genealogía Indígena del Mercosur. Linardi y Risso, 2009, Montevideo.
[31] MOLINA, Raúl. Hernandarias, el hijo de la tierra. Pag. 32. Ed. Lancestremere. Buenos Aires, 1948.

verra, construit alors la Nation d'elle-même. Or les secrets à l'échelle des nations obéissent aux mêmes mécanismes que les secrets à l'échelle des familles, et ils se confortent mutuellement. Ces clivages transmis constituent alors une forme de soumission à un ordre social qui a été d'abord imposé à leurs parents et sous l'effet duquel les récepteurs sont amenés à cliver leur personnalité (Tisseron, 1996 : 33).

Le passage du régime colonial dans lequel la noblesse maintenait ses privilèges, à une République où la bourgeoisie devait construire ses mythes, ne se fit pas du jour au lendemain. Ainsi, l'ordre social, matérialisé par la possession de terres dans la réalité économique et par le sang dans la réalité sociale, ne pouvait accepter de remise en question à travers l'acceptation d'un métissage. A l'extermination physique des Indiens devait succéder une extermination symbolique, et c'est, encore plus que l'Indien, la figure du métis qu'il fallait éradiquer des mémoires. Signalons ici que l'ancrage de l'éradication des Indiens en Uruguay est à chercher du côté de la légitimité de la possession des terres. Commencée au XVIII^{e} siècle sous la colonie, la distribution des terres amena avec l'indépendance l'exclusion sociale de la population indienne et en partie métisse. L'Indien disparaît donc en devenant *l'indigent*, au cours d'un processus qui impliqua la répression des derniers foyers de résistance.

2 - L'utopie du creuset des races : vers l'uniformisation laïque

Les premières 50 années de l'Etat-nation uruguayen furent marquées par l'indéfinition juridique de ses frontières territoriales. Il faut ajouter à cela l'importance des relations sociales, culturelles, politiques et économiques avec les pays voisins qui constituaient un continuum socio-politique et ne reconnaissaient pas de limites légales (González Laurino, 2001 : 29[32]). Tout ceci rendait impossible la constitution d'une auto-perception nationale pour la population, tâche qui devrait attendre la fin du XIX^{e} siècle et l'arrivée en masse de migrants européens. Dés le 26 août 1834, sous la présidence de F. Rivera, le gouvernement uruguayen avait pris des dispositions pour favoriser l'immigration, avec la création d'un fonds de 10.000 pesos pour aider les colons européens qui souhaitaient venir en Uruguay, sous forme de prêts. Le remboursement de ces prêts aurait pour conséquence des travaux forcés pour nombre d'immigrés dont par exemple quelques ouvriers basques enchaînés à

[32] GONZALEZ LAURINO, Carolina. La construcción de la identidad uruguaya. Ed. Taurus, Universidad Católica, Santillana. 275 p. Montevideo, 2001.

Montevideo (reconnaissables à leurs bérets caractéristiques) que peignirent les aquarellistes Fisquet et Darondeau en avril 1836[33].

L'immigration allait s'accroître considérablement au cours de la seconde moitié du XIXe siècle. Les chiffres dont nous disposons pour l'année 1860, indiquent qu'à ce moment-là 48 % environ de la population de Montevideo était d'origine européenne[34]. C'est à peu près le même chiffre que l'on retrouve pour l'année 1889, mais il est intéressant de remarquer que ce chiffre atteignait 71 % pour les individus de plus de 20 ans (Arocena 2009 : 5). Parallèlement, l'économie décollait, entre 1871 et 1887, le revenu moyen par habitant était comparable à celui de l'Angleterre de la France ou de l'Allemagne. Plus de 83.000 immigrés européens arrivèrent en Uruguay entre 1907 et 1918, et ils seraient 156.000 entre 1919 et 1931 (Zubillaga, 1993 : 24). Ce fut la dernière des grandes vagues migratoires en provenance d'Europe Occidentale et Centrale[35]. L'immigration européenne de cette période s'est caractérisée par l'analphabétisme et son attachement aux traditions et à la valeur du travail. Laissés-pour-compte de la Révolution Industrielle et appauvris par les différentes guerres, les immigrés étaient souvent les plus jeunes membres de familles nombreuses, fugitifs parfois du service militaire obligatoire. Mais cette population s'enrichirait rapidement, au détriment des secteurs ruraux. A la fin du XIXe siècle, les étrangers, qui représentaient moins du quart de la population totale, possédaient plus de la moitié des richesses nationales (Yarza, 2009 : 74)[36]. Comme conséquence de cette situation, deux *mentalités* (au sens d'ensemble d'opinions, de sentiments et d'attitudes configurant une modalité de réponse unifiée face aux menaces de l'environnement) apparurent progressivement en Uruguay, la *mentalité* « créole » traditionnelle et la *mentalité* « urbaine européisée » (Rodríguez Villamil, 1968 : 40). L'opposition de ces mentalités allait marquer pour longtemps la société uruguayenne. Les secteurs créoles conservateurs montrèrent une tendance au rejet des immigrés, ce qui est encore visible dans les surnoms et adjectifs liés aux origines de leurs descendants de nos jours, les si courants termes « gallego », « vasco », « turco », « tano », entre autres, qui marquent toujours l'ascendance de familles venues il y a plusieurs générations. Les

[33] Journal de voyage autour du monde exécuté pendant les années 1836 et 1837 sur la corvette la Bonite. Arthus Bertrand, Paris, 1844-1846, p. 224 in GOICOECHEA MARCAIDA, Angel, Un Aspecto de la antropología social en las fiestas euskaras, la emigración a Uruguay y los Montebideoko kantuak. Antoine d'Abbadie : 1897-1997 : Congrès International : Hendaye, Sare, 1997 / Eusko Ikaskuntza, Euskaltzaindia Donostia : Eusko Ikaskuntza ; Bilbao : Euskaltzaindia, [1998] p. 367-388.

[34] P. de Giovanni, in ODDONE, J.A. La Inmigración europea al río de la Plata, p. 110. Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1966.

[35] Il y aura également une vague d'immigration avec la seconde guerre mondiale, avec cette fois surtout des populations en provenance d'Europe centrale, mais elle sera de moindre importance.

[36] In Herencia Indígena en el Uruguay – Trabajos presentados en las Primeras Jornadas de Genealogía Indígena del Mercosur. Linardi y Risso, 2009, Montevideo.

stéréotypes négatifs encore rattachés à ces origines montrent clairement les traces de discriminations parfois violentes, comme dans le reste du continent.

Le rejet des immigrés s'accompagnait d'une défense de tout ce qui était national. On put également voir dans ces secteurs une idéalisation du passé et une position de méfiance face à la nouveauté et la modernité, ainsi qu'à tout ce qui provenait d'Europe (Rodríguez Villamil, 1968 : 49). Pourtant, on trouve toujours dans ces secteurs une sympathie pour l'Espagne sous la forme de la « mère patrie », une Espagne traditionnelle qui renvoie clairement à l'époque coloniale et à son ordre social de castes familiales idéalisé. C'est qu'une aristocratie créole (les familias *patricias*), tout comme en Argentine, s'était formée au cours du temps, reposant sur l'ancienneté et les légendes familiales souvent peuplées de hauts faits militaires. Ces élites urbaines, s'étant trouvées dépossédées du pouvoir, construisirent le discours de *l'orientalité.* Paradoxalement, celle-ci s'affirmait comme un espace civilisé au moyen d'une appropriation significative de son contraire (la barbarie), en une synthèse mythificatrice qui est en soi un recours politique de négation (González Laurino, 2001 : 33). C'est ainsi que le *gaucho* et son *caudillo* furent revalorisés, en effaçant des mémoires les nommés « villages de rats[37] » où la population errante dut trouver refuge lors de la délimitation des terres au moyen du fil de fer. Ces secteurs allaient former l'électorat traditionnel du parti nacional (*blanco*).

Les secteurs « urbains européisants », grands partisans de l'illustration, allaient défendre l'immigration et le progrès technologique et social. S'identifiant politiquement au parti *colorado*, ils seraient les idéologues du « crisol de razas », un projet politique unificateur et démocratisateur, qui rendrait possible l'absorption des particularités sous-culturelles dans l'émergence d'une nationalité moderne du pays (Porzecanski in Achugar et Caetano, 1992 : 49-61). Les couples d'opposition idéologique qui allaient se former, pourraient se résumer dans le tableau suivant :

Mentalité urbaine européisante	**Mentalité créole conservatrice**
Ville (Montevideo)	Campagne
Europe	Intérieur du pays
Progrès	Retard
Culture	Ignorance
Futur	Passé
Parti Colorado	Parti Nacional (blanco)
Industrie	Agriculture
Modèle qui privilégie la classe moyenne	Modèle qui privilégie l'oligarchie

[37] Pueblos de ratas, nom donné à ces villlages.

Le gentilé même des habitants du pays allait faire l'objet d'une polémique qui illustra cette opposition jusqu'au milieu du XXe siècle (Vidart et Hugarte, 1969 : 8). Alors que des auteurs comme Angel H. Vidal[38] allaient défendre la thèse de « l'orientalité », d'autres revendiquaient celle de « l'uruguayannité », dont Ariosto D. González[39]. Tous deux se livrèrent à une analyse historique pour justifier leur position à partir de l'antériorité de l'un ou l'autre des termes. Ainsi le terme « oriental » désignait ce qui est relatif au terroir, au courage héroïque de la résignation face à l'adversité, et au « miel nostalgique de la tradition ». On pourrait y associer les figures historiques de José Gervasio Artigas et Aparicio Saravia[40] (Vidart, 2011)[41]. Quant au terme « uruguayen », il renvoyait au cosmopolitisme, à la relativisation des dogmes, à la citoyenneté et à l'illustration. L'Etat, à travers sa politique intégratrice s'inclut dans un projet universel. D. Vidart lui associe les figures historiques de José Pedro Varela[42] et José Battle y Ordoñez[43].

C'est dans ce cadre que naît le « crisol de razas », version uruguayenne du *melting-pot*[44], né aux Etats-Unis lors de la première décennie du XXe siècle. L'idée est que l'Uruguay comprenait une société homogène, formée à partir de diverses populations, et que celles-ci vivaient en parfaite harmonie. Le concept de « crisol de razas » a largement été repris dans la propagande que diffusa le pays pour attirer des migrants européens, mais il devint également un poncif dans l'image du pays pour ses propres habitants. On pourrait croire que cette idée venait mettre fin à la discrimination raciale qui jusque-là avait caractérisé une société issue elle-même d'une société de castes coloniale. Mais le « crisol » impliquait une hiérarchisation raciale voilée. Ainsi en 1910, on pouvait lire dans un ouvrage sur l'Uruguay : « *qu'heureusement en Uruguay il n'y a plus d'indigènes depuis de nombreuses années, il n'y a donc pas d'habitants à civiliser*[45] ». Alors qu'au Mexique l'indigénisme racialiste voulait voir l'Indien fusionner avec le créole pour l'émergence d'une nouvelle race (Favre, 1996 : 32) l'Uruguay continuait à renier tout métissage autre que celui du *crisol*. Le cosmopolitisme qui

[38] VIDAL, Angel H. Orientales y no uruguayos . Talleres gráficos de Institutos Penales, Montevideo, 1940.
[39] GONZALEZ, Ariosto D. *¿Orientales o uruguayos*? Revista del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay. Tomo XVII, Montevideo, 1943.
[40] Aparicio Saravia da Rosa (Cerro Largo, 1856 – Caroví – 1904), homme politique, militaire et leader du Parti Nacional.
[41] VIDART, D. In Bitácora – La républica, dimanche 9 octobre 2011, Xº année, nº 441, Montevideo, Uruguay.
[42] José Pedro Varela (Montevideo, 1845 – 1879), intellectuel, journaliste et homme politique. Organisateur du premier plan d'éducation nationale.
[43] José Pablo Torcuato Batlle Ordóñez (Montevideo, 1856 – 1929), homme politique et journaliste. Président de la République d'Uruguay à deux reprises (1903-1907 et 1911-1915). Dirigeant du parti colorado.
[44] L'expression semble dater de la pièce de théâtre d'Israel Zangwill du même titre, datée de 1908.
[45] « felizmente, en el Uruguay no existen indígenas hace muchísimos años, de modo que no hay que civilizar habitantes. MAESO, Carlos. « El Uruguay a través de un siglo. La jornada civilizadora realizada en la República Oriental del Uruguay y el brillante porvenir de esta nación americana ». 1910, in Caetano, 2011.

était alors déclamé s'accompagnait toujours des bénéfices apportés par la supériorité de la race blanche dont on faisait naturellement partie (Caetano, 2011 : 113). En 1929, le livre « Je suis fier de mon pays[46] » nous en donne une claire illustration :

« *Nous avons répété que dans la république il n'y a pas d'Indiens, qui dans d'autres pays constituent un obstacle. Ceci signifie que les deux millions d'habitants qui forment aujourd'hui la population absolue du territoire uruguayen valent beaucoup plus que les six ou huit millions d'Indiens à demi-sauvages, qui figurent pour faire du nombre dans les statistiques des autres pays*[47] ».

En Argentine, où le même discours voyait le jour simultanément, on affirmait avec la même emphase la disparition des Indiens et des Noirs, « noyés » en quelque sorte par la marée migratoire (Latino, 1910 : 123-131)[48]. L'habitant du Río de la Plata devenait alors définitivement blanc et européen, tout en s'appropriant une particularité nationale. Tout comme en Argentine, l'Uruguayen est censé « descendre du bateau »[49], alors que les Mexicains descendraient des Aztèques et les Péruviens des Incas. Cette image, qui déplairait sans doute aux familles blanches de Mexico ou de Lima, est une affirmation qui s'inscrit dans une distinction d'avec le reste du continent. Selon l'idéologie du crisol de razas, les habitants du Río de la Plata se voient comme le paradigme de l'extrême-occident, un territoire vierge où les populations blanches se mêlent pour construire une Nouvelle Europe. L'Uruguayen s'identifiait désormais à ce *néo-européen*, ce qui le distinguait jusqu'au niveau phénotypique (dans une vision totalement construite dans le discours) du reste des habitants du continent. Le libéralisme de Batlle y Ordoñez (président de la République de 1903 à 1907 et de 1911 à 1915) allait s'affirmer avec le discours de la supériorité symbolique de l'industrie et du progrès. La modernité s'accompagnait de la laïcité et le projet libéral de Batlle visait l'avènement d'une classe sociale moyenne importante, dans une utopie qui caractérisa la période. Les guerres mondiales allaient également permettre à l'économie de progresser et

[46] ARAUJO VILLAGRAN, Horacio. Estoy orgulloso de mi país. Sociedad Universal de Publicaciones. Montevideo, 1929.
[47] "Hemos repetido que en la República no hay indios, que en otros países del continente constituyen una rémora. Quiere esto significar, que los dos millones de habitantes que forman hoy la población absoluta del territorio uruguayo valen mucho más que los seis u ocho millones de indios semi-salvajes, que figuran haciendo número en las estadísticas de otros países".
[48] "La inmigración y su influencia en los destinos de la República Argentina", *La Nación*, número especial Centenario, 1910, pp, 123-31.
[49]: ADAMOVSKY, Ezequiel. "Historia de la clase media argentina. Apogeo y decadencia de una ilusión 1919-2003. Editorial Planeta, 2009.

c'est à cette époque que naquit le mythe de l'Uruguay comme « Suisse de l'Amérique Latine ». Comme symbole de ce processus, l'Etat installa une statue équestre du Général Artigas sur la Plaza Independencia en 1923, déplaçant ainsi le centre de la ville, jusque-là situé dans la vieille ville coloniale. Deux ans plus tard, ce fut l'inauguration du Palacio Legislativo. Le « Parthénon uruguayen » était alors le plus prestigieux et emblématique des temples laïcs de la nation (Caetano, 1998 : 45)[50]. A l'approche du premier siècle de son indépendance, un débat allait opposer les deux partis traditionnels sur la date officielle de sa fondation. Pour le partido nacional, ce devait être le 25 août 1825, départ de la Croisade Libératrice des « Trente-trois Orientaux », alors que pour le partido colorado la date retenue devait être le serment prêté à la première Constitution, le 18 juillet 1830. Ce débat ne fut jamais résolu, et les commémorations furent disséminées entre les deux dates (Antúnez, 2002 : 92)[51].

C'est également comme une conséquence du « crisol » que furent célébrées les plus grandes victoires sportives du pays. En effet, le football, introduit par les Anglais au travers notamment de leurs entreprises, allait être pratiqué de plus en plus par les ouvriers qui venaient, eux, de toute l'Europe. En 1930, la première Coupe du Monde de football organisée et remportée par l'Uruguay marqua dans l'imaginaire le début d'un âge d'or qui comprit également la victoire de 1950 au stade Maracaná de Río de Janeiro. C'est au cours de cette période que naîtrait le mythe de la Garra Charrúa qu'on analysera dans ce travail. L'histoire du football uruguayen, dont les clubs naquirent entre la fin du XIX^{e} siècle et le début du XX^{e} montre également l'opposition idéologique entre les camps de l'orientalité et de l'uruguayannité. Ainsi, le Club Nacional de Football fut fondé le 14 mai 1899, par un groupe d'étudiants créoles qui voulaient revendiquer les valeurs nationales face aux équipes jusque-là pour la plupart fondées, comme on l'a vu, par les Anglais. Parmi celles-ci, il y avait le CURCC (Central Uruguay Railway Cricket Club), dont une partie allait fonder en 1913 le Club Atlético Peñarol[52]. Ces deux équipes, les plus importantes du pays, allaient entretenir une rivalité toujours présente, associée aux deux partis politiques traditionnels, blanco et colorado, mais surtout à l'opposition entre les deux camps idéologiques décrits. Comme on l'a vu ,c'est très pernicieusement que le racisme caché qui accompagnait le « crisol » allait

[50] CAETANO, Gerardo. "Lo privado desde lo público. Ciudadanía, nación y vida privada en el Centenario." Dirs. José Pedro Barran, Gerardo Caetano y Teresa Porzecanski. Historias de la vida privada en el Uruguay. Vol. 3: Individuo y soledades, 1920-1990. Montevideo: Taurus, 1998. 17-61.

[51] ANTUNEZ, Rocío. Montevideo en el Uruguay del Centenario : Construcciones monumentales. Universidad Autónoma Metropolitana- Iztapalapa in Signos Literarios y Lingüisticos iv2 (julio-diciembre, 2002), 87-99. Signalons que la situation se reproduit aujourd'hui avec le bicentenaire.

[52] Le nom Peñarol est également celui d'un quartier de Montevideo. Il résulte d'une déformation de Pinerolo, village du Piémont dont de nombreux immigrés étaient originaires.

s'exprimer au cours de ces années, avec l'occultation du métissage antérieur aux migrations (avec les Noirs et les Indiens), conséquence, d'après cette construction idéologique, de l'amalgame inter-ethnique des immigrés européens. Dans le livre du Centenaire de 1825 (Ministerio de Instrucción Pública, 1925 : s/p), on peut ainsi trouver l'affirmation suivante :

« *L'Uruguay est la seule nation d'Amérique qui peut affirmer catégoriquement que dans ses limites territoriales il n'y a pas un seul noyau qui rappelle sa population aborigène* »[53].

Au milieu du XXème siècle, l'embellie économique et cette confiance en un futur prospère allaient s'exprimer à travers l'expression née au cours de la campagne électorale de 1950 : « Il n'y a rien comme l'Uruguay[54] ». Un pays homogène et prospère, donc, mais des études récentes mettent en lumière un tout autre visage de ce métissage *sui generis*. Déjà, la formation de colonies de migrants, telles que la colonie suisse de Nueva Helvecia dans le département de Colonia en 1862, ou celle russe de San Javier dans le département de Río Negro en 1913, indiquent que le modèle hyper-intégrateur ne fonctionna pas pour tous. Ces colonies sont encore le lieu de vie de descendants d'immigrés qui avaient choisi de s'isoler du reste de la société tout comme en Argentine. Ajoutons à cela des études qui ont mis à jour d'importants chiffres d'endogamie parmi les immigrés italiens, français et espagnols entre 1800 et 1920 pour Montevideo et ses alentours (Barreto et Sans, 2000 : 33). Certains chercheurs parlent alors de *pluralisme culturel* en lieu et place de *crisol de razas*, tant l'endogamie était récurrente jusqu'à la deuxième génération (Barreto, 2007 : 17). Les indices élevés de consanguinité au cours de cette période, que l'on a également pu constater dans nos recherches généalogiques et dans l'étude de terrain, montrent que malgré le nombre majoritaire d'individus mâles célibataires, ceux-ci ont cherché en priorité à trouver des épouses de même origine qu'eux. Ces unions consanguines ont souvent constitué des secrets de famille[55]. Le « crisol » vint donc jeter un voile sur ces secrets, tout en effaçant également les unions « problématiques » généralement avec des femmes métisses, Indiennes ou Noires. Mais comme nous le verrons à travers l'étude de la littérature et de l'historiographie, l'Indien et le gaucho seraient simultanément récupérés dans une image primitive de la nation, et ceci dès la fin du XIX^{e} siècle. La sauvagerie indomptable du charrúa et l'énergie débordante du

[53] « Uruguay es la única nación de América que puede hacer la afirmación categórica de que dentro de sus límites territoriales no contiene un solo núcleo que recuerde su población aborigen ». In Mónica Sans. Runa *versión On-line* ISSN 1851-9628 Runa v.30 n.2 Ciudad Autónoma de Buenos Aires jul./dic. 2009.
[54] « Como el Uruguay no hay ».
[55] Le Général Artigas lui-même aurait épousé l'une de ses cousines directes, Rafaela Villagrán.

gaucho oriental soutiendraient la tradition de lutte qui distinguait l'idéal national uruguayen (González Laurino, 2001 : 98). Leur image renvoyait à la *patria vieja*, comme première image sociale de la nationalité, et se verrait exprimée par des auteurs tels qu'Acevedo et les premiers ouvrages de l'historiographie. Ainsi, *orientalité* et *uruguayannité* trouvaient un compromis. La nouvelle ancestralité garantissait ainsi la relation mythique entre l'Etat comme administration séculaire du pouvoir et la nation comme source de légitimité politique (González Laurino**,** 2001 : 30).

Après une première moitié du siècle caractérisée par des guerres civiles, l'Etat, avec la répartition des terres et la pacification du territoire finissait d'éradiquer les *modus vivendi* des gauchos et des charrúas. Condamnés à la pauvreté et à l'indigence, ces derniers devinrent des exclus de la société, et, en sortant du champ social, totalement invisibles. Un grand nombre d'entre eux rejoignirent les rangs de l'armée, qui bataillerait aux côtés de l'Argentine et du Brésil contre le Paraguay dans la guerre (aujourd'hui encore très discrètement mentionnée dans la plupart des manuels) de la Triple Alliance (1864-1870).

Métis et Indiens entreraient dans un passé mythique de la nation que nous observerons dans la prochaine partie. Examinons, avant cela, comment l'Indien brille par son absence des rituels patriotiques qui construisent encore aujourd'hui l'identité nationale uruguayenne et qui furent élaborés en cette époque.

3 - La constitution de la nationalité dans la liturgie patriotique scolaire

L'école joue un rôle crucial dans la transmission des contenus et des référents des nations, tout comme dans la transmission d'habitus générateurs de croyances et d'appartenances patriotiques (Sansón Corbo, 2011)[56]. Pour se sentir appartenir à ces « communautés imaginées » que sont les nations (Bennedict, 1997)[57], les ritualisations dans le cadre de ce qu'on pourrait appeler une liturgie nationale sont, avec les manuels scolaires, les instruments privilégiés de l'action du pouvoir, ici l'Etat.

[56] SANSON CORBO, Tomás. « La construcción de la nacionalidad en los manuales de historia rioplatenses ». *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Debates, 2011. Mis online le 30 mai 2011**.** URL : http://nuevomundo.revues.org/61419. Consulté le 11 août 2012.

[57] ANDERSON, Benedict. Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el orígen y la difusión del nacionalismo. México. FCE, 1997.

La majorité de la population sait que le terme Uruguay est un nom indien, mais peu se soucient de son origine exacte. Le fait d'avoir un nom d'origine amérindienne n'est pas chose courante en Amérique Latine. La présence de nombreux termes en guaraní dans la toponymie uruguayenne est dû aux guides-traducteurs *misioneros* qui ont donné leurs appelations aux explorateurs. On accorde entre autres l'étymologie du nom Uruguay au Tupí-Guaraní « fleuve des oiseaux peints », version rendue populaire par J. Zorrilla de San Martín, auteur de la « Leyenda Patria » (1879) et du roman « Tabaré » (1886)[58]. Le terme aurait au départ désigné le fleuve du même nom et non l'actuelle république, dont le nom complet est *République Orientale de l'Uruguay*.

Au temps du Vice-royaume de la Plata, le territoire était couramment désigné comme la *Banda Oriental*, autrement dit la rive orientale du fleuve Uruguay. Mais cette ancienne référence à l'orient qui persiste encore aujourd'hui s'accorde, semble-t-il à d'autres influences maçonniques manifestes dans les symboles nationaux. Cette participation des loges maçonniques dans le processus de l'indépendance de la nation, bien que connue, n'a jamais été enseignée dans les écoles. Les « petits orientaux », comme s'auto-dénominent encore les uruguayens, apprennent très jeunes que le nom de leur nation renvoie à un temps plus lointain que celui de l'arrivée des européens. Mais leur toute première leçon d'histoire, dès la première année de l'école primaire, porte sur les symboles de la nation.

L'école publique uruguayenne a vu le jour en 1877, au cours de la dictature de Lorenzo Latorre. José Pedro Varela, directeur de l'instruction publique, présenta cette année-là un projet de loi par lequel l'Etat uruguayen établissait l'enseignement scolaire laïque, gratuit et obligatoire. La loi fut adoptée le 24 août. L'affluence croissante d'immigrés européens avait précipité la mise en place d'un système d'unification linguistique et culturelle. Varela, positiviste et libéral, s'était par ailleurs lié d'amitié lors d'un voyage en Europe avec l'argentin Sarmiento, auteur de « Facundo, civilisation et barbarie » (1845). Anticlérical, son

[58] URUGUAY. - Anciennement Uruai. 1) De uruguá, coquillage, e i, eau: fleuve des coquillages. 2) Ou bien de urú, oiseau; gua, lieu, pays, et î: fleuve du pays des oiseaux. A côté de ces acceptions on trouve aussi : 3) De uruá, uruguá, coquillage, et î, eau : fleuve en forme de coquillage, par allusion aux courbes que le fleuve décrit (Vargas Gómez) ; 4) De îrú, qui accompagne ; î, eau, et gua-á, perroquet : compagnon du fleuve des perroquets ; 5) Fleuve aux eaux profondes ; 6) De yurú, bouche, et îguaá, fleuve : bouche de fleuve (Groussac) ; 7) De uruguai: urú, oiseau (Odontophorus capueira): guá guaguá, exclamation, et î, eau : Que d'urus sur ces eaux!; fleuve des oiseaux (L. Deletang) ; 8) De î, eau; rirú, lit, source, et aí, chétif, laid : fleuve au faible débit ; 9) De urú, oiseau ; ni, antre, grotte, et î, eau : "eau qui naît de la grotte aux oiseaux" ; 10) Fleuve des oiseaux (J. Z. de San Martín). On trouve différentes orthographes dans les sources anciennes telles que : Uruay (Diego de García, 1526); Huruay (Sebastián Gaboto, 1544); Oroy (Rivadeneyra, 1581); Urualt (Abrahan Ortelius, 1583), Uraguay (Guillermo Delisle, 1700), entre autres. Source : PERALTA, J. A., 1965.

projet visait à réduire le rôle de l'Eglise dans l'éducation, tout en renforçant l'attachement des classes moyennes à la République. Varela était aussi très critique envers les partis traditionnels. Il participa à un parti politique radical libéral démocratique (qui entre autres prônait le vote universel et celui des femmes) qui ne rencontra qu'un succès limité, et il mourut à l'âge de 34 ans. L'éducation primaire conserve encore l'influence de Varela, érigé en véritable héros de l'institution éducative.

Dès son plus jeune âge, l'enfant uruguayen est appelé à participer à un ensemble de rituels patriotiques performatifs. Ceux-ci ont pour but de formater sa relation avec la mémoire nationale officielle. Pour la « communauté imaginée » qu'est la nation, l'école est un lieu privilégié. C'est ici en effet que s'enracine la mémoire nationale. La création d'un passé commun implique la mise en place d'une liturgie civique (Achugar, 2000) qui s'illustre à travers quelques rituels laïcs. Au cours de la première année d'école primaire, les symboles patriotiques sont enseignés aux enfants dans l'ordre décroissant d'importance :

- Le drapeau national[59]

Il est formé de neuf bandes blanches et bleues avec un soleil couleur or appelé « sol de mayo », qui occupe le cadre en haut à gauche. Le *sol de mayo* symbolise le lien à la révolution de mai 1810 en Argentine[60]. Chaque bande représente les neuf départements qui composaient la république au moment de l'adoption du *pabellón nacional*.

Les symboles nationaux uruguayens et les armes Artiguistes de la Provincia Oriental. La devise « Libre, je n'offense ni ne crains[61] » est depuis 1903 également présente sur les armes de la ville de Montevideo.

[59] Approuvé le 16 décembre 1828.
[60] Soleil à visage humain qu'on retrouve dans la symbolique franc-maçonne, mais généralement associée aux civilisations précolombiennes étatiques (Incas, Aztèques).
[61] « Con Libertad, ni ofendo ni temo ».

- Le drapeau d'Artigas

On considère José Gervasio Artigas comme le père de la nation et le grand héros national officiel. Nous avons vu dans la première partie combien ce caractère de héros national semble paradoxal au regard de sa biographie et surtout des idéaux fédéralistes et libertaires qui furent les siens. Signalons qu'Artigas devint le héros national à partir de la deuxième moitié du XIXème siècle, sous la plume d'historiens tels que F. Bauzá, mais surtout Pablo Blanco qui le décrivit comme « *un militaire prestigieux dans toutes les campagnes et qui était destiné à être le fondateur de la nationalité orientale*[62] » (Blanco Acevedo, 1900 : 64) . La figure de « père fondateur » de la patrie s'accentuerait au cours du temps. Artigas devint un modèle de vie pour les enfants : honnête, probe, courageux (Blanco Acevedo in Sansón Corbo, 2011). Le drapeau d'Artigas comprend une bande horizontale blanche entre deux bleues et une ligne diagonale rouge, qui représente les deux rives du Río de la Plata et le rouge (gueules) : « *le sang versé pour soutenir notre liberté et notre indépendance*[63] ».

- Le drapeau des 33 orientaux

On appelle les « 33 orientaux », les 33 rebelles qui traversèrent le Río de la Plata depuis la côte argentine pour combattre l'invasion brésilienne en 1825, qui avait rebaptisé le territoire « Province Cisplatine ». Leurs combats allaient s'inscrire dans un processus qui est enseigné dans les écoles comme la « croisade de l'indépendance »[64]. Cependant, les « 33 » ne livrèrent pas de combat pour l'indépendance de l'Uruguay mais pour libérer le territoire de l'invasion brésilienne[65]. De plus, des recherches ont dénombré 48 individus ayant participé à cette expédition et non 33 (Barrios Pintos, 1976 : 18)[66]. Ceux-ci n'étaient d'ailleurs pas tous « orientaux », puisqu'on y trouve aussi des Argentins et des Paraguayens. Le chiffre 33 est certainement à rattacher à la symbolique maçonnique (33 est le plus haut degré dans le rite « écossais ancien et accepté » (REAA), qui est encore aujourd'hui le plus pratiqué en

[62] « un militar prestigioso en toda la campaña y que estaba destinado a ser el fundador de la nacionalidad oriental ».
[63] José Gervasio Artigas, Archivo Artigas, Tomo V. Le drapeau a été hissé en signe de résistance au pouvoir unitaire *porteño* pour la première fois en 1815, à Arerunguá, comportant alors deux franges de gueules horizontales et non la frange transversale actuelle.
[64] Signalons le double sens de « cruzada » en espagnol qui désigne à la fois la traversée et la croisade.
[65] "Lavalleja, Oribe y el resto de los patriotas que cruzaron el río lo hicieron para iniciar la sublevación contra la ocupación brasileña, pero no para hacer de la Provincia Oriental --entonces Cisplatina-- un estado independiente" GUILLOT, Julio. La República" du 20/04/06.
[66] BARRIOS PINTOS, Aníbal, Los libertadores de 1825, Ed. de la banda oriental 1976, Montevideo, 95 p.

Uruguay), d'autant que la plupart d'entre eux faisaient partie de la loge *Los Caballeros Orientales*. Le processus qui entraîna l'indépendance dépendit des actions des différentes loges maçonniques alors présentes dans le Río de la Plata, ce qui n'est à aucun moment mentionné à l'école. Le drapeau des « 33 » est constitué d'une ligne bleue en haut, blanche au milieu et rouge en bas avec l'inscription « *libertad o muerte* ». Il fut approuvé le 26 août 1825.

- les armoiries de l'Uruguay

Les armoiries de l'Uruguay, approuvées par les lois du 19 mars 1829, ont une forme ovale divisée en quatre quarts et couronnée par un soleil. On trouve dans le quart supérieur gauche, sur un fond bleu (émail), une balance symbolisant l'égalité et la justice, dans le quart supérieur droit, sur un fond blanc (argent), la Forteresse de Montevideo, qui symbolise la force, dans le quart inférieur gauche, sur un fond blanc (argent), un cheval libre alezan symbolisant la liberté, et dans le quart inférieur droit, sur un fond bleu (émail), une vache qui représente l'abondance. Cet ovale est ébarbé (entouré) par deux branches d'olivier et de laurier unis à la base par un ruban bleu clair.

- La cocarde bleue et blanche (adoptée le 22 décembre 1828)

Les enfants apprennent la signification de tous ces symboles et les revoient annuellement au moment de la commémoration de la naissance de José Gervasio Artigas, le 19 juin. En cette occasion, les instituteurs doivent revoir avec les élèves les concepts de patrie, patriote, liberté, citoyen, démocratie, et nation entre autres[67].

Si aujourd'hui les armes de l'Uruguay sont ebarbées de feuilles de laurier et d'olivier, les plumes de Ñandú (autruche), l'arc, la flèche et le carquois ont disparu en même temps que les Indiens qu'ils étaient censés représenter dans celles confectionnées par Artigas en 1816 pour la Provincia Oriental. Dans le *Reglamento de Tierras* de 1815[68], une année avant la confection du symbole, Artigas déclarait : « *les plus malheureux seront les plus privilégiés (...) les noirs libres, les zambos de cette classe, les Indiens et les créoles pauvres, tous se verront bénéficiés*

[67] Nous remercions ici l'institutrice Daniela Techera pour ses informations sur les rituels civiques à l'école, ainsi que Valentina pour m'avoir permis d'y assister.
[68] Dicté le 20 septembre 1815.

avec des terres[69] ». Ses préceptes, comme on l'a vu, auront connu le même sort que ses symboles.

Les élèves du primaire et du secondaire doivent participer aux cinq commémorations patriotiques annuelles qui ont lieu le 19 avril (date du débarquement des 33 orientaux sur les rives de l'Uruguay en 1825), le 18 mai (bataille de las Piedras qui vit en 1811 la première victoire des forces indépendantistes sur celles de la couronne espagnole), le 19 juin (date de la naissance d'Artigas en 1764), le 18 juillet (date de la première constitution en 1830) et le 25 août (date de la déclaration de l'indépendance en 1825). Alors que des défilés avaient lieu à l'occasion de toutes ces dates, ils sont aujourd'hui limités aux 19 juin et au 25 août. Vêtus aux couleurs de la nation (la tunique blanche et le ruban bleu noué autour du cou sont obligatoires), les enfants défilent en rangs serrés. Ouvrant la marche, *l'abanderado* porte le drapeau national. Il est suivi de deux autres, l'un portant le drapeau d'Artigas et le dernier celui des 33 orientales. Cet honneur est réservé aux meilleurs élèves de la classe. A leur suite, viennent les autres enfants. Tous ont répété, des semaines durant, sous la houlette de leur instituteur, des gestes d'une discipline toute militaire. On se tient droit, on lève la tête et on marche presqu'au pas. On retrouve ici les éléments nécessaires à la discipline corporelle décrite par M. Foucault, la *clôture*, le *quadrillage* et la mise en *rangs* (Foucault, 1975). Remarquons également que ces rituels ont été mis en place au cours de l'époque nationale que l'historien José Pedro Barrán a nommé le *disciplinamiento (1860-1920)*[70]. L'organisation de l'espace et l'agencement ordonné des symboles auquel on fait correspondre une tenue et une attitude stricte, sont répétés au moins deux fois par an et resteront gravées dans la mémoire corporelle des élèves toute leur vie durant. En effet, c'est de ces représentations spatiales que l'on garde ou forme mémoire (Ricoeur, 2000 :148).

Parmi les rituels patriotiques, la « *promesa y jura de la bandera* », (serment de fidelité au drapeau), occupe une place privilégiée et fait la fierté des parents des enfants. Au moins une fois dans sa vie, tout citoyen uruguayen est obligé de prêter serment au drapeau national[71].

Les familles se rendent à cette cérémonie, participent aux chants patriotiques pour certains et tous immortalisent l'événement avec leurs caméras et appareils photos. Ce rituel laïc de

---

[69] "los más infelices serán los más privilegiados" y dispuso expresamente que "los negros libres, los zambos de esta clase, los indios y los criollos pobres, todos podrán ser agraciados con suertes de estancia". Texte du « Reglamento Provisorio de la Provincia Oriental para el Fomento de la Campaña y Seguridad de sus Hacendados », également appelé « Reglamento de Tierras de 1815 », dictaminé par José Artigas. in BRUSCHERA, Oscar. Artigas. Colección Los Nuestros/Biblioteca de Marcha, Montevideo, 1971 (2nde Edition).

[70] BARRAN, José Pedro. Historia de la sensibilidad en el Uruguay. T.2 : El Disciplinamiento (1860-1920) Ed. Banda Oriental, 1990.

[71] Suivant l'article 28 de la loi Nº 9.943 du 20 juillet 1940 et les décrets réglementaires du 19 décembre de cette année et du 26 mai, 10 juin et 1er juillet 1943.

passage, tout comme la communion et la confirmation catholiques, se déroule en deux temps. Lors de la première année du cycle primaire, les enfants promettent leur fidélité au drapeau, ce qui se fait le 19 juin, à l'occasion de la commémoration de l'anniversaire de José Gervasio Artigas. On approche le drapeau des enfants appelés à prêter serment et le directeur de l'établissement pose la question :

« *Promettez-vous de respecter et honorer ce drapeau qui représente la dignité, la souveraineté et la glorieuse histoire de notre patrie, la République Orientale de l'Uruguay*[72] ? »

Ce à quoi les enfants doivent répondre : « *Oui, je le promets*[73] ». Lors de la première année du cycle secondaire, on procède au serment. On répète le rituel en posant cette fois la question :

« *Jurez-vous d'honorer votre patrie, en pratiquant une vie digne, consacrée à exercer le bien pour vous et vos semblables ; de défendre au prix de votre vie s'il était nécessaire, la Constitution et les Lois de la République, l'honneur et l'intégrité de la Nation et ses institutions démocratiques, tout ce que ce drapeau symbolise*[74] ? »

Ce à quoi l'élève doit répondre : « *Oui, je le jure*[75] ! ». Ce dernier serment n'est pas que symbolique. Un certificat est délivré à l'issue de la cérémonie, et celui-ci doit être présenté lors de plusieurs concours pour accéder à des emplois dans la fonction publique. Le cas échéant, on devra s'acquitter du serment à l'âge adulte. Tout établissement public ou privé qui ne procéderait pas à ces rituels se verrait également sanctionné par des amendes. Ces deux sacrements laïcs inscrivent l'enfant dans la communauté nationale, à travers notamment la sacralisation d'un espace, celui de l'école, en marquant le passage de l'enfant en première année de primaire. L'adolescent jure sa fidélité non plus seulement aux symboles de la nation mais aussi à sa « constitution », à ses « lois » et à ses « institutions ». S'engageant au respect de celle-ci, toute violation sera par conséquent aggravée de parjure.

[72] « ¿ Prometéis respetar y honrar esta Bandera que representa la dignidad, la soberanía y la gloriosa historia de nuestra Patria, la República Oriental del Uruguay ? »
[73] « Si, prometo »
[74] « ¿ Juráis honrar vuestra Patria, con la práctica constante de una vida digna, consagrada al ejercicio del bien para vosotros y vuestros semejantes; defender con sacrificio de vuestra vida, si fuere preciso, la Constitución y las Leyes de la República, el honor y la integridad de la Nación y sus instituciones democráticas, todo lo cual simboliza esta Bandera ? »
[75] « ¡ Si, lo juro ! »

Cérémonie de Fidélité au Drapeau. Colegio Van Gogh, Montevideo, 19 juin 2012.

Mais revenons un instant sur le déroulement de ces rituels. Une fois tout le monde en place derrière les drapeaux, les élèves doivent entonner l'hymne national, dont on ne chante généralement que les deux premiers couplets. C'est en effet l'hymne national le plus long du monde. Si l'ensemble de ses paroles s'inscrit dans un patriotisme des plus classiques : *« Orientaux, la patrie ou la tombe*[76]*…* », peu de personnes connaissent l'existence d'un troisième couplet aux étranges réminiscences de danse macabre. Francisco Acuña de Figueroa, poète qui fut entre autres directeur de la *biblioteca nacional*, écrivit et présenta les paroles de l'hymne aux autorités le 18 juillet 1830[77], mais demanda à les modifier en 1845, en insérant cette strophe sur Atahualpa, ainsi que 8 autres couplets :

« Au grondement qui résonne tout alentour,
La tombe d'Atahualpa s'ouvrit,
Et son squelette,
frappant ses mains d'un air sévère
Cria vengeance
A cet écho grandiose les patriotes
S'électrisent dans un feu martial
Et sur sa devise s'illumine plus vivant que jamais
L'immortel Dieu des Incas[78]*. »*

[76] « Orientales la patria o la tumba… »
[77] L'hymne fut declaré officiel par le premier président de la République Fructuoso Rivera le 8 juillet 1833. Francisco Acuña de Figueroa, écrivit également l'hymne national du Paraguay.
[78] « Al estruendo que en torno resuena / De Atahualpa la tumba se abrió, / Y batiendo ceñudo las palmas / Su esqueleto … venganza ! gritó / Los patriotas al éco grandioso / Se electrizan en fuego marcial / Y en su enseña mas vivo relumbra / De los Incas el Dios inmortal. »

La présence de l'Inca Atahualpa ici, personnifiant la révolte face à l'espagnol, nous montre l'association entre la résistance des Indiens à la conquête et la lutte pour l'indépendance. Cet Indien « importé » des Andes présente néanmoins la caractéristique d'être un Indien étatique, et non le barbare que décrivent les ouvrages de cette époque pour le territoire uruguayen. A cette occasion et pour la première fois, une figure étrangère, issue de l'indigénisme littéraire péruvien allait être greffée dans la symbolique nationale pour devenir un attribut de la nation (Tomé, 1945 : 114)[79]. Ce n'est pas le seul hymne que l'on doit apprendre à l'école. Il faut également connaître et chanter l'hymne à Artigas et la *Marcha a la bandera*. Le premier de ceux-ci a la particularité de n'occulter en rien ses influences et prétentions religieuses, puisqu'il commence avec ce couplet :

« *Notre père Artigas, seigneur de notre terre*
Qui comme un soleil amenait la liberté,
Tu es aujourd'hui pour les peuples le verbe de la gloire
Pour l'histoire un génie, pour la patrie un Dieu[80]. »

Quant au deuxième, la *Marcha a mi bandera*, il est chanté à la fin des cérémonies patriotiques. Composé et écrit par un militaire, le Général José Ramón Useras, en voici le dernier couplet :

« *Je n'ai d'autre ambition pour mon sort*
Ni pourrais réclamer plus d'honneur
Que celui de mourir pour mon drapeau
Le drapeau bicolore[81] »

Ces deux hymnes datent de la fin du XIX[e] siècle bien que nous ignorions leur date exacte d'insertion dans les rites décrits. A travers ces cérémonies et ces rites civiques, on sollicite la

[79] TOME, E. Himno nacional de la republica oriental del Uruguay. Primera versión (1833) y versión definitiva (1845). Precedidas de un estudio por el Dr. Eustaquio Tomé. Montevideo, Claudio García & Cía Editores, 1945. Pp 5-16.
[80] « El padre nuestro Artigas señor de nuestra tierra / Que como un sol llevara la libertad en pos, /Hoy es para los pueblos el verbo de la gloria / Para la historia un genio, para la patria un Dios (paroles d'O. Fernandez Ríos - 1883-1963).
[81] No ambiciono de la suerte otra fortuna / Ni podría reclamar más honor / Que morir por mi bandera / La bandera bicolor. (José Ramón Useras – 1867-1938) Tout dernièrement, un collègue musicologue (G. Goldman) a mis en lumière d'étranges ressemblances entre cet hymne et une marche de boy-scouts. Son article sur le sujet est en cours de publication.

mémoire auditive et visuelle autant que kinésique. La répétition des gestes, des chants et l'organisation de l'espace finissent par inscrire de manière indélébile dans la mémoire des enfants ce que représente la nation. La communauté *de facto* qui se crée lors des rituels unit les enfants autant que le corps enseignant et les parents lorsqu'au climax de la cérémonie tous entonnent ensemble l'hymne national et l'hymne au drapeau.
Ces rites répétitifs prirent une place particulière dans l'enseignement lors de la dictature de 1973-85, période pendant laquelle ces cérémonies patriotiques devinrent hebdomadaires. Un glissement pernicieux avec des dérives nationalistes évidentes allait s'opérer à ce moment-là. La plupart des uruguayens, déjà habitués aux rites patriotiques, seraient enrôlés sans s'en rendre forcément compte dans une entreprise d'exaltation de la nation, au prix d'une évidente dérive de la construction mémorielle. C'est malgré eux qu'ils devaient se montrer aussi disciplinés que les soldats qui défilaient régulièrement sur l'avenue 18 de Julio.

Ce nationalisme s'appuya sur la menace permanente d'un conflit aussi bien extérieur qu'intérieur, tous deux liés idéologiquement, la « menace communiste ». L'ennemi intérieur, identifié comme le MLN-Tupamaros (mouvement révolutionnaire armé pourtant déjà fortement diminué dés la fin des années 1960), allait connaître un sort du point de vue symbolique très particulier dans la communication de l'Etat. En effet, le terme « Tupamaros » fut censuré, la presse dut alors les appeler successivement « séditieux», puis « terroristes » et finalement « innomables », face à des censures successives. Ce mécanisme de déni, ici rapporté sous forme anecdotique, n'est pas sans lien avec l'objet de ce travail. La dictature militaire qui s'opposait dans les faits aux idées d'Artigas allait faire ramener ses restes pour les déposer dans un mausolée sur la principale place de Montevideo. Celui-ci, inauguré le 19 juin 1977, ne comprend pas de citations du Général. Sur son cheval, il tourne le dos comme sortant de la ville contre laquelle il a le plus lutté, dans une attitude historiquement absurde, produit d'une récupération idéologique militariste et patriotique.

L'Indien est absent (hormis cette apparition d'Atahualpa dans l'hymne national) de la symbolique nationale officielle. L'Etat-nation Uruguay qui semble se construire *contre* l'Indien au XIX^{e} siècle, occulte totalement sa présence dans la symbolique patriotique. Cet « oubli » est tout aussi performatif que les éléments mis en lumière dans la mémorisation de la symbolique nationale. Il unit la communauté, à la manière dont Renan décrit « l'essence d'une nation », composée de choses en commun mais aussi du fait « *que tous aient oublié*

bien des choses[82] » (Renan, 1882). L'oubli n'est pas une sorte de « pis-aller » de la mémoire partagée, il se construit en interaction avec celle-ci (et en fait partie). Au cours de la période observée, nous pouvons affirmer qu'en Uruguay, les identités collectives furent structurées plus que dans les autres nations sud-américaines à travers l'Etat (Roniger in Porzecanski, 2005 : 409)[83]. L'Indien, qui nous a semblé briller par son absence dans la liturgie patriotique scolaire, faisait cependant son apparition à travers l'*orientalité,* mythifié en compagnie du gaucho et de la figure d'Artigas. C'est à travers l'observation détaillée et l'analyse de l'image de l'Indien dans la littérature et les sciences que nous essaierons de montrer comment il sort de l'histoire pour entrer dans le mythe, tout en conservant une relation toute particulière avec la nation Uruguay.

[82] « Qu'est-ce qu'une nation ? » par Ernest Renan Conférence faite en Sorbonne, le 11 mars 1882.
[83] RONIGER, Luis ; SZNAJDER, Mario. "La reconstrucción de la identidad colectiva del Uruguay tras las violaciones de los derechos humanos por la Dictadura militar", en *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, nº 9, Santiago, 2002 in Porzecanski, 2005 : 409.

« Une patrie se compose des morts qui l'ont fondée
aussi bien que des vivants qui la continuent[1] ».

Ernest Renan.

Cinquième partie

La construction de l'Indien national (XIX^{e}-XX^{e}).

Introduction : jeu de miroirs indiens, le dialogue intérieur

La négation de l'Indien comme partie du « corps national », qui démarre comme on l'a vu à un moment où plusieurs communautés existaient encore sur le territoire, s'étendait bien au delà de la liturgie nationale. L'invisibilisation sociale dont l'Indien faisait l'objet au milieu du XIX^{e} allait progressivement céder le pas à une autre forme d'occultation. A partir de la fin du siècle, deux discours sur l'Indien allaient se développer en parallèle. Le premier, issu au départ des sciences naturelles, ferait de l'Indien un objet d'étude, en le figeant dans un passé préhistorique, puis en l'instrumentalisant selon l'évolution théorique et idéologique des disciplines qui l'étudieraient. Le deuxième, né des arts et en particulier de la littérature, créerait un Indien romantique, en empruntant de nombreux éléments allogènes, notamment à l'Europe. Ces deux tendances avaient pour origine commune de fournir une particularité nationale à l'Uruguay. Alors que la société du *crisol de razas* niait les origines métisses indiennes, le nationalisme qui l'accompagnait allait construire une histoire précolombienne ainsi qu'une expression esthétique et culturelle qui lui serait spécifique. C'est ce mouvement

[1] RENAN, Ernest. Discours et conférences, Réponse au discours de réception de Ferdinand de Lesseps à l'Académie française, 23 avril 1884.

qui explique pour nous la présence d'Atahualpa[2] dans l'hymne national uruguayen. L'Indien devenait un recours pour le discours nationaliste, qui identifiait ses combattants aux Indiens se sacrifiant pour leur terre. Les inversions se reflètent alors dans un interminable jeu de miroirs entre envahisseurs et envahis, dans une conception du monde où hors de la nation, rien n'existe. Dans ce contexte, l'Indien que nous avons nommé *hors-l'Etat* trouverait la place que l'histoire lui refusait dans la littérature et les arts graphiques. De cette manière, il (re)devenait un écran sur lequel se projetteraient des représentations traduisant en réalité la construction de l'identité nationale uruguayenne.

Dans cette partie, nous allons décrire ces deux démarches, inscrites historiquement dans une période qui va approximativement de la fin du XIXe siècle au milieu du XXe, autrement dit, la période que nous avons décrite pour le *crisol de razas*. Les sciences et les arts d'une société qui se veut moderne et occidentale avant tout dessineraient la toile de fond de l'avènement d'une *raza cósmica*[3] sans Noirs et Indiens, que ce *crisol* semblait promettre au sein d'un avenir radieux de progrès. Nous verrons si l'on retrouve les images que nous avons décrites dans les deux premières parties de ce travail et si elles sont ainsi instrumentalisées. Nous chercherons ensuite à mettre en évidence l'évolution dans le temps des deux constructions symboliques notamment à travers l'étude diachronique des manuels scolaires. L'histoire scolaire, chargée d'une triple finalité –morale, civique et intellectuelle- est une « fabrique » qui suit un montage spécifique, une mise en ordre des événements qui n'est que l'image qu'une société souhaite laisser d'elle-même (De Cock, 2009 : 2). Tout comme les rituels patriotiques, les manuels scolaires ont modelé les mémoires de l'Uruguay tout entier.

Ma méthode de travail pour cette étude a été d'isoler tous les ouvrages ayant traité du sujet « Indien », tant du point de vue académique que littéraire après une consultation exhaustive du fonds de la Biblioteca Nacional.

[2] Il semble que la figure d'un indien étatique Inca fut alors plus facile à faire passer que celle de l'indien Charrúa, trop associé au nomadisme et à la sauvagerie.

[3] Vasconcelos Calderón, 1925. La « race cosmique » dont parlait le philosophe mexicain envisageait le métissage de toutes les races humaines sur le continent Américain, pour construire une cinquiéme race humaine, qu'il appela « cosmique ». La raza cósmica, misión de la raza iberoamericana. Notas de viajes a la América del Sur, Agencia Mundial de Librería. Imprenta Helénica, Madrid,1925.

1 – L'Indien légendaire

L'Indien de la littérature et des représentations graphiques que nous allons décrire fait l'impasse sur le métissage que nous avons observé au cours des trois premiers siècles pour le territoire, contrairement par exemple, aux tableaux sur les races du Pérou. Seul le *gaucho* vint remplir ce rôle d'archétype dans une imagerie qui le reléguait à un passé rural et primitif (Arreguine, 1892 : 93). Indiens et gauchos étaient tous deux enfermés dans un passé qui s'inscrirait davantage dans le mythe que l'histoire. Le positivisme clivait effectivement les récits dans une dichotomie réalité/fiction et c'est de l'usage entremêlé des deux que jouera la littérature. L'Indien, altérité interne du métis gaucho, se nimbait d'un mystère qui permit d'en façonner l'image avec d'autant plus de liberté. Il était la partie « sauvage » et inconnue qui deviendrait avec le tellurisme et autres nativismes ce sentiment d'attachement à la patrie fondamental pour le discours nationaliste et positiviste, dans un dialogue ambivalent et alternatif[4].

1.1 – L'Indien à *l'eau de rose* : quand le romantisme pare ses héros de plumes

Au XIXe siècle, les écrivains uruguayens se trouvaient généralement engagés dans la réalité sociale et politique à travers la militance et souvent même les armes (Rodríguez Monegal, 1964)[5]. Ceci a bien entendu influencé leurs récits, inscrits dans des intentionnalités politiques proches de la propagande. L'un des thèmes principaux de ces récits serait la revendication patriotique. C'est ainsi que le romantisme se trouverait instrumentalisé par le nationalisme, et que tous deux trouveraient dans le thème de la nature (dont les Indiens faisaient partie intégrante) le réceptacle d'histoires mêlant des éléments historiques à la fiction. Tel fut le cas d'Esteban Echeverría (1805-1851), Juan Carlos Gómez (1820-1884), Adolfo Berro (1819-1841), Pedro Bérmudez (1816-1860), et Alejandro Magariños Cervantes (1825-1891). A. Houot, dans son travail sur l'Indien dans la littérature au XIXe en Uruguay, décrivit les influences et la myopie de ces romantiques :

[4] Le terme alternatif est ici à comprendre dans le sens d'allers et retours successifs, comme dans un moteur.
[5] RODRIGUEZ MONEGAL, E. Prologue à E. Acevedo Díaz, Nativa ; Montevideo, Colección de clásicos uruguayos, vol. 53, 1964.

« *les héros de Atala leur fournirent des Indiens plus réels que les vrais. Eléments exotiques, décoratifs, censés faire américains, ils s'appellent Charrúas ou Pampas, au lieu de s'appeler Iroquois ou Cheyennes. (…) une dernière remarque qui montre l'ignorance des romantiques quant à la réalité indigène dans la Banda Oriental. Pour ces derniers, il n'existe qu'une tribu, celle des Charruas*[6]».

Caractéristiques de la littérature indigéniste, les récits comportaient des effets de réel à travers la saturation de mots empruntés au guaraní et la multiplication de formes syntaxiques régionales (Favre, 1996 : 56). Signalons que la réduction des Indiens à la seule tribu des charrúas se fit presque simultanément dans les manuels scolaires et le discours académique.
Parmi les récits récurrents mettant en scène des Indiens, nous trouvons tout d'abord celui de Yandubayo et Liropeya qu'A. Berro et P. Bermúdez reprirent en 1840 et 1842. A. Berro (1819-1841) dont le poème Yandubayu et Liropeya fut publié dans son recueil « Poesías » en 1864 suivit de près les faits tels qu'ils furent rapportés par B. Centenera. P. Bermúdez (1816-1861) dans son drame en vers « El Charrúa », modifia quelque peu la narration originale (Liropeya devint lirompeya la fille du cacique zapican, promise a abayuba – el charrua- neveu de ce dernier) et le publia en 1853 à Buenos Aires. Ce poème présente la particularité d'être construit sur une antithèse qui met en valeur le guerrier charrua face à l'image négative de Carvallo « *sanguinaire (…) tueur inhumain (…) castillan déloyal*[7] ». A 23 ans de la signature de la première constitution uruguayenne, Bermúdez prit l'initiative de dépeindre un conquérant violent, et de faire de l'Indien une victime. Ce cas demeura unique, et semble s'inscrire dans l'élan nationaliste qui devait distinguer le jeune Etat de l'Espagne. Bermúdez porta également son drame sur les planches avec la première pièce de théâtre mettant en scène l'Indien en Uruguay. « El Charrúa ». La pièce serait jouée à Montevideo et Buenos Aires dans les années 1858 et 1859 (Gilles, 1952 : 211)[8].
C'est une toute autre image de l'Indien que proposa Caramurú[9] d'Alejandro Magariños Cervantes (1825-1891), publié en 1850 en Espagne, et qui est considéré comme le premier roman écrit par un auteur uruguayen. Comme le décrit Annie Houot, les Indiens dans Caramurú sont :

---

[6] A. Houot, 1991.
[7] « el sanguinario Carvallo », « el atrevido cristiano, el matador inhumano, el desleal castellano » Houot, 1991 : 352.
[8] GILLES, Albert. L'Uruguay, pays heureux. Nouvelles Editions Latines. Paris, 1952.
[9] Le même nom désigne, selon la légende, un autre personnage historique de la découverte et conquête de l'Amérique du sud, à savoir le Portugais Diogo Alvares Correia, qui aurait initié le métissage au Brésil dés 1510.

« *un ramassis de bandits de grand chemin où la lutte pour le pouvoir se solutionne à coups de machette, arme d'ailleurs inconnue des charrúas. Son caractère dominant était une haine profonde contre les chrétiens. Cruels, perfides, sournois, déloyaux, féroces, lâches, dominés par les instincts les plus vifs, leur seul plaisir consiste à piller et tuer semblables aux « bédouins »* (…) *ce ne sont même pas ces Indiens d'opérette que les critiques littéraires ont souvent reproché aux écrivains latino-américains. Ce sont des personnages de films d'épouvante*. » [10].

Dans le roman, Caramurú se trouve ainsi face à « *un essaim d'hommes, d'enfants et de femmes dont les traits, horribles (...) semblaient propres de démons plus que d'êtres humains* »[11]. Dans Celiar, écrit au cours de la même période, Magariños Cervantes décrivit les Indiens charrúas comme une menace permanente avec leurs *malones* (pillages) des estancias du nord du pays où se déroule l'action du texte. A un moment, le poète entraîne le lecteur vers le campement indigène où les Indiens fêtent leur victoire en se livrant à des plaisirs *sataniques*[12]. Il raconte ensuite la manière dont ils dévorent une viande de jument fumante et sanguinolente. Décrivant leur constitution robuste, vigoureuse et leurs carrures athlétiques, Magariños Cervantes s'empressa d'ajouter qu'ils étaient « *dépourvus de toute beauté* ». Ces Indiens infidèles iraient jusqu'au sacrifice suprême pour leur terre, dans une réinterprétation du sort des Charrúas et *misioneros* qui, rappelons-le, étaient pour beaucoup encore vivants au moment de la publication du roman. Dans un texte qui ne faisait qu'habiller avec les plumes de l'Indien et le chiripá du gaucho les héros sentimentaux de Chateaubriand et Lamartine (Zum Felde, 1930 : 202)[13], l'auteur exaltait leur courage pour défendre leur terre. Indiens sanguinaires et telluriques, ils reflètent les deux droits historiques qui légitiment la nationalité. Et c'est bien la nation, à travers sa genèse qui est l'objet de la narration. Celiar, le héros du roman éponyme, est un gaucho métis aux prises avec ses deux origines. Celles-ci sont clairement hiérarchisées (Houot, 1991 : 381). L'évocation de ce qu'on a signalé comme une réalité socio-démographique évidente se fait dans un récit nativiste, qui cherche à valoriser la figure du créole, ici à travers la figure de l'ancêtre gaucho, lorsqu'il réussit à s'émanciper de sa partie indienne. Cette évocation du métissage indien comme *problème* doit retenir toute

[10] HOUOT,Annie, 1991.

[11] « un enjambre de hombres, niños y mujeres cuyas facciones, horribles en su estado natural, descompuestas ahora por el terror y la curiosidad, parecían de demonios mas bien que de seres humanos ». HOUOT,Annie, 1991.

[12] « satanicos placeres »

[13] Echeverrría como Magariños, sólo lograron vestir con las plumas del indio o el chiripá del gaucho a los héroes del poema y la novela románticos europeos. ZUM FELDE, Alberto. Proceso intelectual del Uruguay, crítica de su literatura, Tomo I. Del coloniaje al romanticismo. Imprenta nacional colorada, 1930, Montevideo.

notre attention. C'est bien à une réalité sociale qu'il est fait allusion et à la manière d'une fable, la morale indique qu'il faut se délivrer de l'indianité que l'on porte en soi. Dans Mangorá, poème composé en 1845, mais publié seulement en 1864, Magariños Cervantes décrivit cette fois une autre ethnie, les Indiens timbús. Il les dépeignit laids, sales, la crinière en désordre, sournois, lâches, sanguinaires et superstitieux, tout comme les Charrúas de Celiar. La couleur rouge des plumes qui ceignaient le front de Mangorá sont à associer au diable, alors que celles de Celiar (bleu clair) sont celles de la jeune république uruguayenne (Houot, 1991 : 398). Ce trait nationaliste nous rappelle le propos de l'auteur, à savoir une métaphore de la problématique du métissage à laquelle se voyait confrontée la population uruguayenne. Pour Magariños Cervantes, l'Indien peut acquérir une nouvelle dimension, digne de respect, dès lorsqu'il entreprend de défendre les droits de sa race à l'indépendance. Mais à travers le combat de l'Indien, c'est la nation uruguayenne qui est ici célébrée. Nous avons déjà dans ce texte la clé pour comprendre comment l'Indien a pu devenir l'emblème d'une nation qui l'a condamné. L'Indien battu entrerait dans le passé, le vainqueur s'affirmerait comme le présent et le futur en rédigeant le *roman national*. Signalons que Magariños Cervantes fut ministre pour le parti colorado, et que ses œuvres justifiaient également l'action du président Rivera en renvoyant le métis gaucho, tout comme l'Indien au passé.

C'est également l'histoire de Liropeya et Yandubayo que Florencio Escardó reprit dans son roman historique Abayubá, publié en 1873. Il y apporta néanmoins de nombreuses retouches, comme par exemple la connaissance de l'agriculture par les Charrúas (Escardó,1873 : 10)[14]. En véritable ethnographe imaginaire, il décrivit l'absence de propriété privée et la répartition équitable des produits de l'agriculture parmi les Indiens :

« *La propriété existait en commun, c'est ainsi que dans les forêts et les fleuves, la chasse et la pêche étaient publiques ; même dans l'agriculture tous avaient des droits, on en distribuait équitablement le résultat du travail de tous (...) Heureuse existence qui les rendait tous égaux, sans laisser de place à des pauvres ni à des riches, chose complètement inconnue parmi ces tribus indigènes*[15] ».

[14] ESCARDO, Florencio. Abayubá – Novela histórica, escrita espresamente con motivo de la fundacion del pueblo y puente de este nombre en el departamento de Montevideo, el 5 de octubre de 1873. Imp a vapor de la tribuna, 28 p.1873.

[15] « La propiedad existia en comun, así en los bosques y rios de la caza y la pesca eran publicas ;en la misma agricultura todos tenian derecho a ella distribuyendose por igual el resultado del trabajo de todos (…) Dichosa existencia que hacia iguales a todos, sin dar entrada a pobres ni a ricos, cosa entre estas tribus indígenas completamente desconocida. » Op. cit.

Ce « communisme primitif » est accentué d'une démocratie participative, tout ceci sans la moindre référence testimoniale :

« *Tout était égal parmi eux, droits, habitation, habits, révélant dans toute sa plénitude l'amour de la liberté (...) Tant il est vrai que comparé à notre suffrage actuel, au milieu de la fraude des registres, la pression des gouvernements électeurs, etc,. le vote indigène était moins sauvage que l'actuel*[16] ».

Cette critique indirecte de sa propre société à travers l'idéalisation des Indiens nous rappelle Montaigne, Montesquieu ou Rousseau, instrumentalisant l'altérité, mais on peut également émettre l'hypothèse que les premières traductions des écrits de Marx et Engels n'étaient pas inconnues de l'auteur. Escardó partage avec ses prédécesseurs l'attribution d'un patriotisme touchant au sacré chez les charrúas : « *Le Charrúa avait pour la patrie le plus grand des cultes*[17] ». Il ajouta aux personnages de Martín del Barco Centenera le fils de Francisco del Puerto, survivant de l'expédition de Solís de 1516, qui, capturé par les Indiens, avait vécu dix ans parmi eux avant d'être secouru par Gaboto, en 1526. Ce fils, qu'il appela Francisco, reçut le nom Indien d'Ibitupuá, qui en guaraní signifierait « vent levé ». Ibitupuá, amoureux de Tupayquá, la promise d'Abayubá, allait tout faire pour que l'union n'ait pas lieu. Une fois de plus, la figure du métis allait être associée à l'ambiguïté, voire à la traîtrise. Signalons que son nom guaraní nous renvoie au système qui opposa ceux-ci aux charrúas dans l'historiographie. Métis et guaraníes sont l'objet d'une projection de valeurs négatives projetées dans une altérité à la fois spatiale (en dehors des frontières nationales) et temporelle (un temps révolu). Rappelons que pourtant, à la même époque, ceux-ci devaient encore assez peupler le territoire pour avoir justifié en 1843, soit 30 ans auparavant, de voir leur langue valorisée dans le discours officiel de l'inauguration de la première bibliothèque publique de l'Uruguay :

« Il s'agira également de ressusciter dans sa pureté possible la langue Guaraní qu'ont parlée les seigneurs de ce pays avant la conquête (...)[et qui] se parle avec quelques altérations,

[16] « Todo era igual entre ellos, derechos, morada, trajes, descollando en toda su plenitud el amor a la libertad (…) De cierto que comparado a nuestro sufragio hoy día, entre el fraude de los registros, la presión de los gobiernos electores, etc., la votación indígena era menos salvage que la actual. » ESCARDO, F. Op. cit.
[17] « El Charrua tenía por la patria el culto más grande. » ESCARDO, F. Op. cit..

parmi les dernières classes des gens de nos campagnes et dans l'immense littoral du Paraná, de l'Uruguay et du Paraguay[18] *».*

Remarquons que le succès rencontré au Brésil par un ouvrage qui prônait le métissage entre Indiens et Européens, à savoir O Guaraní de José de Alencar, publié dès 1857, semble n'avoir rencontré aucun écho dans le Río de la Plata. Ce n'est que sous la forme de l'opéra composé par le musicien brésilien Carlos Gomes que l'oeuvre se fit connaître. Ceci n'arriva qu'après avoir rencontré un grand succès dans plusieurs villes d'Europe. L'opéra fut présenté au Teatro Solís au mois d'août 1876[19]. Mais ce *Guaraní* brésilien est loin des représentations locales de l'indianité. Rappelons ici que tant la littérature que l'art pictural ne sont adressés et connus que d'une élite. Celle-ci accueillera les ouvrages d'Eduardo Acevedo Díaz avec un engouement tout particulier. Homme politique et journaliste, Acevedo Díaz écrivit ses principaux romans lors de périodes d'exil, citons ici : *Ismael* (1888), *Nativa* (1890), *La boca del tigre* (1890), *Grito de gloria* (1893), et *Lanza y sable* (1914). Tous ces ouvrages mirent des Indiens en scène. Fictions inscrites dans un cadre historique décrit comme authentique, ces écrits se caractérisèrent par l'anticléricalisme de son auteur[20]. Dans Ismael, l'auteur décrivit les Indiens Tacuabé, Apería, Ñapindá et surtout Cuaró, qu'on retrouva dans Nativa et Lanza y sable. Dans Nativa, précisément l'auteur se permet une « pause ethnographique » en s'appuyant certainement sur les écrits de son grand-père qui avait rencontré des charrúas lors de ses campagnes militaires. Tout comme pour Javier de Viana, auteur de Campo en 1896, le Charrúa est plus qu'un thème exotique. C'est un symbole de la résistance à la couronne espagnole, l'affirmation d'un patriotisme inscrit dans le temps du mythe. Le nationalisme de ces auteurs emprunte la figure de l'Indien comme une référence mythique dont les uruguayens auraient reçu le sang téméraire en héritage. Mais ils ne furent pas les constructeurs de la patrie, pour s'être vus trahis par leurs compagnons de combat. Plus de cinquante ans après les faits, Acevedo décrivit ainsi l'extermination des charrúas :

---

[18] « Podrá también tratar de resucitar en su posible pureza la lengua Guaraní que hablaron los señores de este país antes de la conquista (…) se habla con pocas alteraciones, en las últimas clases de la gente de nuestra campaña y en el inmenso litoral del Paraná, Uruguay y Paraguay ». Allocution d'Andrés Lamas, futur ministre et écrivain, à l'occasion de la présentation de motifs qui accompagna le projet de fondation de l'Institut Historique et Géographique de l'Uruguay en 1843 in Gonzalez Risotto, Rodriguez Varese de Gonzalez, 1982 : 313.

[19] GOMES, Carlos. El Guarany, opera en cinco actos. Imprenta del siglo, calle 25 de mayo número 46. Montevideo, 1876, 29 p.

[20] L'exploitation du thème de l'indien, objet exotique ou outil au service d'une thèse, est plus une forme d'indianisme que d'indigenisme. Acevedo Díaz est le seul auteur auquel nous reconnaissons des qualités d'indigéniste (Houot, 1991).

« il appartenait en réalité à la même race insoumise, dont les derniers guerriers en échappant sanguinolents du massacre de la Boca del Tigre, vingt ans plus tard, auraient dû dire au caudillo impassible et alors président : Regarde Frutos tuant des amis ! pour se perdre dans les forêts du nord et livrer le dernier combat à mort, au cours duquel leur dernier cacique comme trophée d'une hécatombe expiatoire, devait attacher au fer de sa lance les veines de Bernabé, l'un des orientaux les plus braves qu'ait avorté la cage des caudillos[21] *»*

La sortie de l'Indien de l'histoire, considéré disparu dans tous ces récits, ce que l'historiographie confirme à l'époque, permet de le faire entrer dans *l'Urzeit* de la nation. Cette temporalité a-historique, qui marque une barrière infranchissable du point de vue génétique, serait également le terrain de l'œuvre maîtresse de la littérature uruguayenne, et dont le succès provoquerait de nombreuses rééditions. Celle-ci donnerait définitivement ses traits à l'Indien national, le charrúa.

1.2 - Tabaré, Indien romantique et métis condamné

Véritable *Poème National*, « Tabaré » fut publié pour la première fois en 1888 par Barreiro y Ramos. Terminé à Paris en 1887, le texte fut retouché jusqu'à une publication définitive en 1923. C'est un poème épique de Juan Zorrilla de San Martín, composé de 4.736 vers divisés en dix chants. Le sujet du poème est l'idylle amoureux entre l'Indien métis Tabaré et l'espagnole Blanca sur fond de guerre entre espagnols et Charrúas à la fin du XVI^{e} siècle. Il fait suite à la Leyenda Patria, poème qui raconte l'épopée qui devait aboutir à l'indépendance uruguayenne, comme l'indique son titre. Tout comme la Araucana serait l'épopée de la conquête, le Martín Fierro celle du gaucho, Tabaré serait celle de l'Indien (A.D. Placido, 1949 : 22). On peut classer ces trois œuvres du cône sud dans l'ordre conquête-Indien-gaucho, Tabaré désignant le triomphe définitif de l'Espagnol sur l'Indien, qui n'arrive même pas à prolonger son haleine dans le métis qui l'incarne[22] (A.D. Placido, 1949 : 22).

[21] « pertenecía en realidad a la misma raza indómita, cuyos últimos guerreros al escapar chorreando sangre de la matanza de la Boca del Tigre, veinte años después, habían de decir al caudillo impasible, y entonces presidente : ¡Mirá Frutos matando amigos ! para perderse en las selvas del norte y librar el último combate a muerte, en el que su último cacique como trofeo de expiatoria hecatombe, debía enastar el hierro de su lanza las venas de Bernabé, uno de los orientales más bravos que haya abortado la leonera de los caudillos » » Acevedo Díaz, 1894.
[22] « el triunfo definitivo del español sobre el indio, que no logra prolongar su aliento ni en el mestizo que lo encarna » PLACIDO A.D., 1949.

Né à Montevideo en 1855, Juan Zorrilla de San Martín fit des études de droit chez les Jésuites à Santiago du Chili. C'est là qu'il s'initia á la vie littéraire en publiant le poème *Notas de un himno* en 1877 dans la revue La Estrella de Chile. Le thème de l'Indien apparut chez J. Zorrilla dés 1874 avec le poème El arbol malo[23] publié également dans la Estrella de Chile. Il fut suivi quelques années plus tard par le poème intitulé El Angel de los charrúas[24]. Dans ce poème, l'auteur se lamentait sur le sort des Charrúas, race tombée sans avoir jamais reculé. Annie Houot, vit dans l'innocence que l'auteur attribue à la « race charrúa » l'élément central du poème. Cela ne serait pas le cas dans Tabaré, qui est pourtant encore une fois (comme dans les deux précédents poèmes cités) plus une œuvre sur la mort du charrúa que sur celui-ci (Lauxar, 1955)[25].

Tabaré se caractérise par sa « verosimilitude[26] », l'auteur y mêla habilement fiction et vérité historique. Le nom de son héros fut emprunté aux récits d'U. Schmidl et/ou Ruy Díaz de Guzmán. Ce chef *Cario* (et par conséquent certainement guaraní) se rebella contre Domingo de Irala selon les chroniqueurs en 1545, avant d'être capturé l'année suivante. Il devait mourir à Hieruquizaba, qui se situa sans doute hors des frontières de l'actuelle république uruguayenne (Binayán Carmona, 1999)[27]. J. Zorrilla de San Martin écrivit à ce sujet :

« *Espérons que mon Tabaré oublié par les historiens pour ne l'avoir pas vu ou ne pas l'avoir voulu, ou ne pas l'avoir pu, résulte, cependant, plus historique que le Tabaré de Schmidl ou de Rui Díaz* !*[28]* ».

Le poète intervertit les termes de la poésie épique, adaptant la vérité historique à la fiction (Zum Felde, 1972 [1956] : 14)[29]. Il créa un drame, celui de Tabaré et de sa race, qu'il situa ensuite dans un contexte historique, en introduisant des personnages comme l'espagnol Don

---

[23] Juan Zorrilla de S Martin, « el arbol malo » in ESCUDERO, Alfonso M. Paginas olvidadas de Zorrilla de San Martín. Montevideo : Ministerio de prevision publica y previsión social. Instiotuto nacional de investigaciones y archivos literarios, 1956.

[24] La estrella de chile. Santiago de chile, 1877.

[25] « Zorrilla de San Martin no cantó al charrúa, cantó su muerte ». LAUXAR, 1955.

[26] Rappelons ici la distinction opérée par Ramón Menéndez y Pidal (de primitiva lírica española y antigua épica, Madrid, 1987) pour ce qui concerne la poésie épique européenne : en distinguant celle « vérosimiliste » de la « vériste » ; c'est à dire qu'il se sert de l'arrière-fond historique pour obtenir un effet de réalité avec une trame fictive, dont il recrée une réalité passée. RIBEIRO, Ana. Historiografía nacional (1880-1940) De la épica al ensayo sociológico. Ediciones de la Plaza. Montevideo, 1991, 80 p.

[27] BINAYAN CARMONA, Narciso. Historia genealógica argentina. Emecé, Buenos Aires, 1999.

[28] « Ojalá que mi Tabaré olvidado por los historiadores porque no lo vieron o no quisieron, o no pudieron verlo, resulte, sin embargo, más histórico que el Tabaré de Schmidl o de Rui Díaz ! » Introducción al Tabaré – FRESSIA, Alfredo. Ed. Tecnica srl. Montevideo, 1994, 28 p.

[29] ZUM FELDE, A. Prologo de Tabaré, ed. de 1972, Talleres gráficos « 33 », Montevideo.

Diego de Orgaz[30]. Dans sa poésie épique, le héros est un personnage historique ou légendaire tandis que l'environnement est totalement œuvre de la fiction (Houot, 1991 : 406). Zorrilla de San Martín introduisit également dans son poème plusieurs personnages de Martín del Barco Centenera : Zapicán, Abayubá, Tabobá, Terú, Yandubayo, Liropeya, Yací, Magaluna, Anahualpo, Yandicona et Magaluna. L'auteur réussit dans son œuvre une inversion remarquable, en faisant des espagnols les autochtones, et des Indiens des envahisseurs. Une grande partie du poème décrit la vie du peuple appellé à disparaître « *Le charrúa, écho d'un monde révolu* » que l'auteur relie à la nature à travers des comparaisons ou des associations :

« *Comme le chiot caché sous le corps*
Du tigre provoqué
C'est ainsi que se cache la terre uruguayenne
De son roi insoumis sous les arcs.
L'Indien rugit, en écoutant la plante
De l'étranger blanc,
Avec des rugissements de rage et de désir,
Toujours à l'affût, cauteleux, sauvage.
L'œil de l'Indien brille dans l'épaisseur ;
Il résonne de tous côtés
Son hurlement féroce ; naissent enragés
D'entre les fleurs ses dards aiguisés[31]. »

J. Zorrilla de San Martín, au delà de classer les Indiens dans une sauvagerie extra-humaine, opposa l'humanité des Blancs à celle des Indiens, en les hiérarchisant. L'Indien appartenait à un type d'humanité non encore pleinement réalisé (Annie Houot, 1991 : 421). Cette opération se fit à travers des contrastes entre un monde civilisé et un monde barbare, la pâmoison de Blanca et la brutalité, le christianisme et l'athéisme (Houot, 1991 : 340). Tabaré est issu de l'union entre le Cacique Caracé et la captive espagnole Magdalena[32]. Il est le résultat d'un

[30] Certainement inspiré du militaire espagnol Don Diego de Ordaz (1480-1532) qui participa à la conquête du Mexique aux côtés d'Hernan Cortés.
[31] « Como el cachorro oculto bajo el cuerpo / Del tigre provocado / Así se esconde la uruguaya tierra / De su indómito rey bajo los arcos. / El indio ruge, al escuchar la planta / Del extranjero blanco / Con rugidos de rabia y de deseo / Siempre en acecho, cauteloso, huraño / Brilla el ojo del indio en la espesura; / Suena por todos lados / Su alarido feroz; brotan rabiosos / De entre las flores sus agudos dardos. » Zorrilla de San Martín, 1888.
[32] On remarquera que comme le signale un travail de Susana Rotke, la figure de la captive fait en ce temps-là l'objet d'une forte diffusion notamment en Argentine, dans le cadre des différentes campagnes militaires dont celle du désert. ROTKE, Susana. Cautivas, Ed. Ariel. Buenos Aires, 2000.

acte de violence par lequel l'Indien attaque (par surprise) l'Espagnol et lui enlève une femme. Nous avons alors une deuxième inversion, puisque d'après les éléments historiques en notre possession, c'est bien la situation inverse qui a dû le plus souvent se dérouler. En effet, jusqu'au XVIII^{e}, les femmes européennes étaient rares sur le territoire et tout porte à croire, y compris les dernières recherches en anthropologie biologique[33], que les unions (forcées ou non) entre Européens et Indiennes durent être plus nombreuses que l'on croit. Mais c'est surtout l'influence d'un autre poème, La cautiva, de l'Argentin Esteban Echeverría, publié en 1837, qui a dû jouer ici.

Tabaré est donc un métis, ou encore un bâtard, que la religion de la mère a plongé dans une sorte de somnambulisme mystique, en l'enlevant ou en lui brouillant les qualités fondamentales de son espèce (Schinca, 1986, 22 : 13)[34]. De même que *l'Atala* de Chateaubriand, on peut considérer Tabaré comme une apologie du christianisme. C'est bien en effet la partie « infidèle » du métissage de Tabaré qui est la cause de la fatalité de son destin. Ceci est particulièrement visible dans les mots qu'emploie Doña Luz à l'intention du capitaine Don Gonzalo de Orgaz, lorsqu'elle lui demande de chasser Tabaré :

Doña Luz lui dit-, ces sauvages
Ne sont pas des hommes ; la rédemption chrétienne
Ne suffit pas pour les racheter
Parce que pour eux il n'en est pas : ils n'ont pas d'âme ;
Ils ne sont pas enfants d'Adam, ils ne le sont pas Gonzalo ;
Cette engeance féroce n'est pas de la race humaine[35].

C'est aussi son métissage qui semble constituer une faute en soi. Un métissage qui se cristallise dans l'acte violent (un viol) dont il est issu, sa mère mourra d'ailleurs à cause des mauvais traitements que lui infligeront les Indiens. C'est l'Indien sauvage et cannibale qui se dessine derrière le sort de sa mère Magdalena (au prénom soigneusement choisi).

---

[33] Notamment les proportions d'ascendance amérindienne obtenus à travers l'étude mitochondriale qui ne prend en compte que l'ascendance maternelle, comme on le verra plus loin.

[34] « bastardo a quien la religión de la madre ha sumergido en una suerte de sonanbulismo místico, sustrayéndolo o nublándole las cualidades fundamentales de su especie ». SCHINCA, Milton (dir.) Bases de la historia uruguaya Nº 22 (21 revues disponibles à la BN), 1986, Ed. Las Bases, Montevideo.

[35] Le dijo doña Luz, esos salvajes / Hombres no son ; la redención cristiana / No alcanza a redimirlos, pues para ellos no fue : no tienen alma / No son hijos de Adán no son, Gonzalo / Esa estirpe feroz no es es raza humana. Canto II, X. Zorrilla de San Martín, 1888.

Au cours de son enfance, Tabaré souffre de discrimination et même d'exclusion de la part des autres petits Indiens, victime de son apparence, la pâleur de sa peau et le bleu de ses yeux[36] qui contraste avec la « peau cuivrée » des autres Indiens. Nous sommes ici encore face à une inversion caractéristique du texte. Capturé à son tour, Tabaré va rencontrer Blanca (au prénom encore une fois assez éloquent), sœur de Don Diego, qui va lui rappeler sa mère, et dont il va tomber amoureux.

« Elle était comme ça, comme toi…
blanche et belle »
(…)
« Aujourd'hui elle vit dans ton regard transparent »
(…) Elle était comme toi ma mère,
« Blanche et belle… Mais ce n'est pas toi ! »[37]

Tabaré, qui est persécuté par les soldats espagnols, est protégé par le Père Esteban. Mais il ne réussit pas à s'intégrer à la vie « civilisée » et l'on décide de le libérer dans la forêt, au grand dam de Blanca pour qui :

Cet étrange être avait en soi
L'attraction de l'obscurité de l'abîme[38].

Mais Tabaré est chassé par le « génie de la terre » qui lui rappelle qu'il n'est pas Indien[39]. Poussé par le vent, il assiste à la prise de pouvoir de Yamandú sur sa tribu. Ce dernier, obsédé par la beauté de Blanca qu'il a également déjà vue, organise une attaque pour enlever Blanca. Tabaré, alerté par les cris de Blanca, tue Yamandú de ses mains. La tragédie atteint son paroxysme quand ramenant Blanca parmi les siens, il est tué par Don Gonzalo qui le prend pour le ravisseur de sa sœur. Ici Zorrilla enterre définitivement la « race » charrúa et indienne par ces mots :

---

[36] C'est lors de ses études au Chili qu'il entendit parler d'une tribu d'indiens aux yeux clairs, les boroas, par le père catalan Francisco Enrich. Le prêtre lui raconta qu'un boroa prisonnier proposa contre sa liberté de faire libérer la femme du gouverneur prisonnière d'autres indiens. Le gouverneur accepta le marché et la femme fut libérée. Ce récit impressionna vivement Zorrilla. PLACIDO, A.D., 1949.

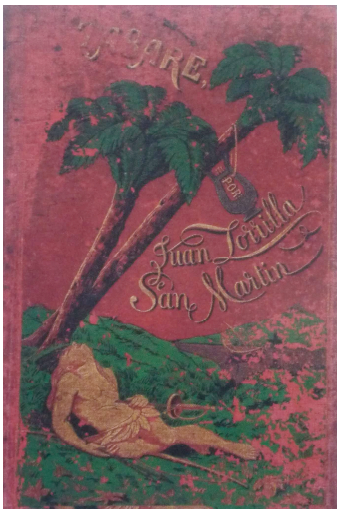
[37] « Blanca y Hermosa (…) "Hoy vive en tu mirada transparente / Era así como tú la madre mía / ¡blanca y hermosa... ¡pero no eres tú!" Libro II, Canto III, IV. Zorrilla de San Martín, 1888.

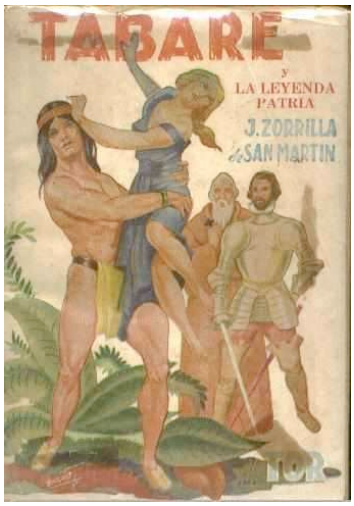
[38] « Aquel extraño ser en sí tenía / La atracción de lo obscuro del abismo. » Libro II, Canto III, V. Zorrilla de San Martín, 1888.

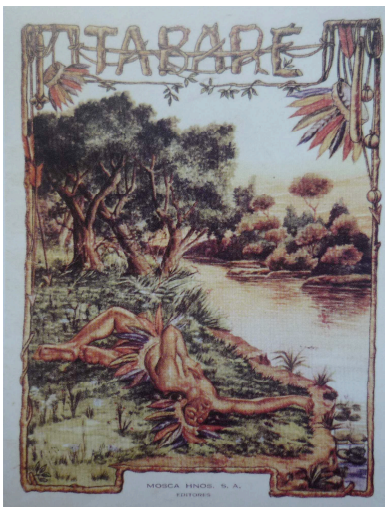
[39] Libro III, Canto I, III. Zorrilla de San Martín, 1888.

« Tu pour toujours, comme le temps.
Comme sa race,
Comme le désert,
Comme la tombe que le mort a abandonné
Bouche sans langue, eternité sans ciel [40] !»

La mort du métis Tabaré vient symboliquement prouver l'impossibilité d'un projet national ethniquement hétérogène (González Laurino, 2001 : 101). Comme l'image du « bon sauvage », le thème des amours entre Indiens et Blancs a une trajectoire déjà longue au moment de la parution de Tabaré.[41] Remarquons que si l'auteur ne précisait le nom des Indiens concernés, il nous eût été difficile de les reconnaître, tant ils ressemblent à ceux de Chateaubriand, tout aussi invraisemblables (Houot, 1994 : 347). D'ailleurs, Zorrilla mêla dans son poème les termes charrúa et guaraní pour désigner les Indiens, ce qui fut sans doute la source d'erreurs qu'on a retrouvé dans des manuels scolaires[42].







Deux couvertures d'éditions de Tabaré du début XX° et un cahier de la marque Tabaré du milieu XX^e^.

[40] Callado para siempre, como el tiempo / Como su raza / Como el desierto / Como la tumba que el muerto ha abandonado / ¡ Boca sin engua, eternidad sin cielo ! Libro III, Canto VI, IX. Zorrilla de San Martín, 1888.
[41] Citons ici Atala de Chateaubriand. En 1787, Chamfort publie La jeune indienne dans les Incas, Marmontel raconte les amours d'une vestale péruvienn, Cora, et d'un officier Espagnol. Alzire, de Voltaire, traite le même thème. Citons enfin une œuvre anonyme peu connue, Odérahi dont la publication remonte peut-être à 1796. CHINARD, Gilbert. Une sœur aînée d'Atala, Odérahi, histoire américaine. Revue bleue, 50º année, nº 25, 21 décembre, pp. 779-784. Paris, 1912. Le théme fut également repris par de nombreux écrivains latino-américains comme Alberto del Solar (Huincahual), Juan León Mera (Cumandá), Labarden (Siripó) ainsi que Tabaré et Mangorá pour ce qui est des uruguayens.
[42] Tel H.D. Curso de historia patria. Libro primero (curso elemental) 12° ed. Barreiro y Ramos, Mvdeo. 1955.

Tabaré est lu par tous les uruguayens ayant suivi l'éducation primaire. C'est également un prénom devenu courant en Uruguay[43]. Nombreux sont les écoliers qui ont écrit leurs premières lignes sur les cahiers « Tabaré », ou qui ont suivi les matches du club de basket-ball du même nom.

Tabaré eut un succès international. Ainsi au Mexique, Arturo Cosgaya Ceballos et Heliodoro Oseguera composèrent deux versions d'opéras intitulées Tabaré et directement inspirées du poème de José Zorrilla de San Martín[44]. C'est également au Mexique que Luis Lezama reprit le poème en le portant à l'écran avec le film muet « Tabaré » en 1917.

Tabaré - Luis Lezama et Juan Canals de Homs, México (1917) et carte postale reprenant le poème s/d (on remarquera ici la jupe de plumes d'autruche et les diadèmes de plumes)

Véritable œuvre littéraire nationale, le « Tabaré » cristallise une grande partie de l'imaginaire sur l'Indien et personnifie en quelque sorte « l'Indien uruguayen », dont la principale caractéristique est pourtant qu'il reste un personnage fictif. Les gestes des héros représentatifs, lorsqu'elles sont signées par un grand poète, ont pour les peuples, l'éloquence d'un véritable héritage historique (Placido, 1949 : 26)[45]. La dimension mythique de Tabaré réside déjà dans la temporalité choisie par son auteur, un temps historique passé et originaire (Cosse : 1991)[46]. Autrement dit un temps mythique, celui de la fin des charrúas, qui est en même temps l'antichambre de la naissance de l'Etat-nation uruguayen. C'est d'ailleurs dans

[43] On peut citer Tabaré Vásquez, président de la république de 2005 à 2010, Tabaré Cardozo, chanteur-compositeur, ou encore Tabaré Melogno, historien.

[44] Le succés de Tabaré continua hors des frontières, ainsi l'espagnol Tomás Breton en 1913 et l'argentin Alfredo Schiuma en 1925 reprirent des parties du poème pour réaliser des compositions dramatico-lyriques, dont celle de Breton qui fut jouée à Madrid en 1913.

[45] « Las gestas de los héroes representativos, cuando las signa un gran poeta, suelen tener, para los pueblos viriles, la excelsa elocuencia de un verdadero legado histórico » PLACIDO, A.D. Placido, 1949.

[46] « la expresión de un tiempo histórico remoto y primogenio » R. Cosse cité in RIBEIRO, Ana, 1991.

un espace qui n'est alors pas encore celui de l'Uruguay mais qui est désigné comme allant devenir tel (et donc dans un certain anachronisme) que se déroule l'action.

J. Zorrilla de San Martín atteignit son objectif patriotique, et son œuvre eut une portée qu'il n'imaginait peut-être pas. Tabaré est le mythe qui précède l'histoire, qu'il raconta avec la genèse de la nation dans La Leyenda Patria, en narrant la « croisade » des 33 orientaux. Véritable création rousseauiste (Wilson, 1984 : 9)[47], Tabaré apporte un temps originel à la nation qui s'inscrit dans son territoire, et non plus dans les lointaines contrées d'origine des conquistadors, en apportant le chaînon manquant entre l'histoire mythique et réelle (Wilson, 1984 : 9)[48].

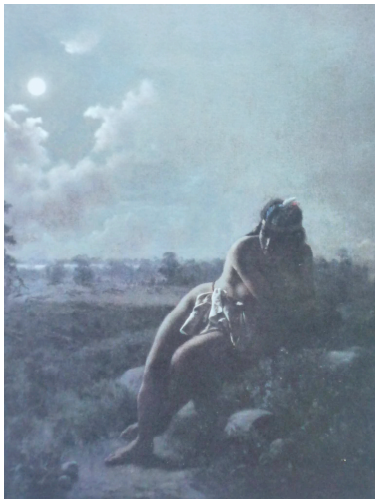
A travers l'évocation des origines de la nation, sous la forme d'un monde originel qui disparaît avec la victoire de l'espagnol, on peut également interpréter ce texte comme une justification de l'indépendance. En effet, Tabaré résout la faute de l'extermination et de l'appropriation du territoire en faisant de l'espagnol le seul coupable, alors que l'Etat naît comme on l'a vu, avec l'opération de Salsipuedes, occultée par ce « souvenir-écran », pour reprendre la terminologie psychanalytique. Le poète-historien transforme l'extermination des Charrúas en « mystérieuse disparition » (García Mendez, 1991 : 265). Le crime originel est clivé dans l'imaginaire et celui-ci semble attribué à une incompatibilité entre le monde sans foi des Indiens, et celui des chrétiens. C'est l'infidélité qui condamne Tabaré, tout autant que son métissage.

L'explication est dans l'au-delà mythique et mystique. C'est l'incompatibilité de deux mondes, qui viennent en cette fin du XIXº tuer de manière définitive l'Indien sorti de l'histoire pour le faire entrer dans un temps mythique, révolu et hors d'atteinte. Tabaré est à considérer avec le discours officiel qui nie simultanément toute indianité dans les origines des uruguayens dans les ouvrages de l'histoire officielle. Avec cette œuvre, Zorrilla de San Martín enterre l'Indien avec d'autant plus de force qu'il le fait dans l'espace symbolique de l'imaginaire. Avec Tabaré, l'Indien passe de manière irréversible de la catégorie de l'être à celle du paraître (Basini, 2003 : 129). Signalons que le personnage va également passer au cours du récit de la catégorie d'individu exotique, et donc l'étrange, à celle d'étranger. Tabaré est à la fois enterré, enseveli dans le mythe, et *desterrado*, (banni, exilé), en devenant étranger sur sa propre terre.

---

[47] TORRES WILSON, José de. Brevísima historia del Uruguay (1516-1984), Ed. de la Planta. Montevideo, 1984, 88 p.

[48] « *el eslabón perdido » entre la historia mítica y la real »* José de Torres Wilson, op. cit.



El angel de los charrúas, 1870, et la cautiva, 1880. Juan Manuel Blanes.

1.3 – L'Indien national, *el indio propio*

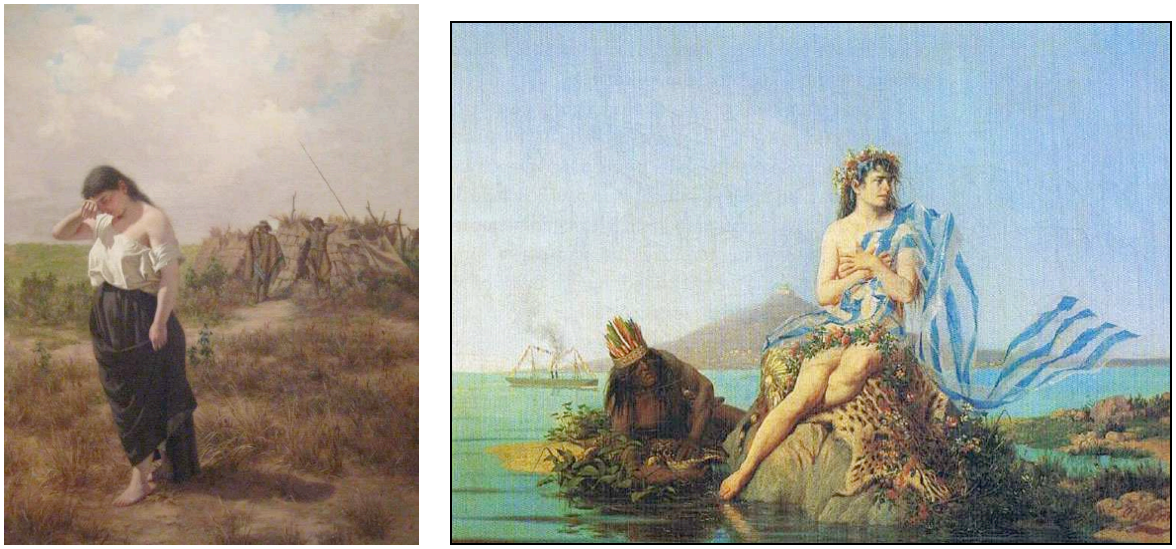
Avec Zorrilla de San Martín, et pour la première fois, une correspondance directe s'établit entre les représentations graphiques et littéraires. Ainsi, Juan Manuel Blanes, né l'année même de la première constitution uruguayenne (1830) peignit un tableau à l'huile en s'inspirant du poème « *El ángel de los Charrúas* » et présentée comme un hommage au poète. Dans un texte publié dans le journal « El bien público », l'écrivain remercia l'œuvre du peintre :

« *Ma composition l'ange des charrúas a donné comme sujet à notre artiste celui de tracer une figure qui personnifie en chair les dernières notes d'un doucissîme accord qui s'éteint, accord vierge et sauvage, ultime trace de nos forêts primitives*. »[49]

On devine ici déjà les intentions du futur auteur de Tabaré. Quant au tableau, il occupe aujourd'hui l'un des murs du *Palacio de Gobierno*, à Montevideo. Blanes allait également reprendre le thème de La Cautiva de Echeverría à travers deux tableaux, « la cautiva » et « regreso de la cautiva », en 1880.

[49] « Mi composición « el Angel de los Charrúas » dió como tema a nuestro artista el de delinear una figura que personifica en carne las últimas notas de un dulcísimo acuerdo que se apaga, acuerdo vírgen y salvaje, última huella de nuestras selvas primitivas ». ZORRILLA DE SAN MARTIN, J. El Bien público, 28 mars 1880, Année III, N° 411, Montevideo.

Le nationalisme qu'on a désigné dans la littérature au moment d'évoquer l'Indien est d'autant plus présent dans les arts graphiques que ceux-ci occupent une place au moins aussi importante dans la formation de l'imaginaire national (Achugar, 2008 : 217) [50]. Signalons que la correspondance entre le symbolisme nationaliste de Zorrilla de San Martín avec Blanes date des célébrations du cinquantenaire de la nation. En effet, le tableau « Juramento de los 33 Orientales » (1877) vint célébrer l'indépendance (non de l'Espagne mais du Brésil en 1825) et il fut offert à la République deux ans plus tard, en 1879, en même temps que le poème « La Leyenda Patria » de Zorrilla, fermant ainsi le cycle commémoratif. Signalons que les 33 orientaux qui participèrent de la « croisade libératrice » de Blanes étaient tous blancs, alors que la présence de noirs et métis a été documentée par la suite (Achugar, 2008 : 218). Les représentations amérindiennes de Blanes, qu'on trouve notamment dans diverses médailles (notamment pour la commémoration du 4ème centenaire de la découverte de l'Amérique) montrent des guerriers tête baissée, fiers mais vaincus. La nation triomphante, représentée dans « *Resurgimiento de la Patria* » (1898), montre très explicitement la république à demi-nue, enroulée dans le drapeau national, avec un Indien à ses pieds.

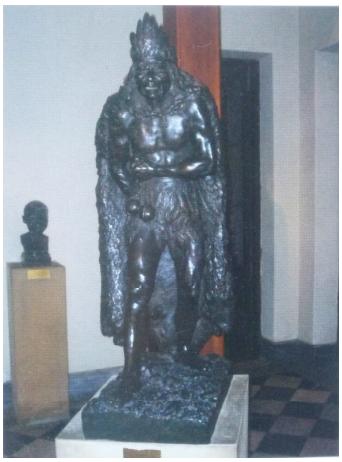
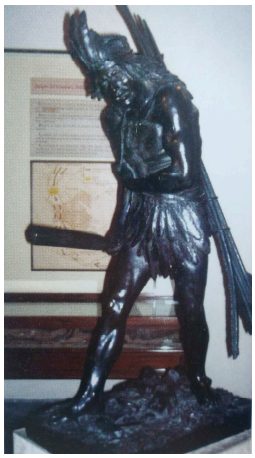


« El regreso de la cautiva », 1880, et « Resurgimiento de la Patria », 1898, Juan Manuel Blanes

Blanes illustra par la suite plusieurs épisodes de la « Conquête du Désert » du Général Roca, en Argentine. A travers ses représentations, il compléta graphiquement l'œuvre de Zorrilla de San Martín. Remarquons le diadème de plumes qui apparaît pour la première fois sous son

[50] ACHUGAR, Hugo. Imagenes fundacionales de la Nación. Aletría, Juillet-Décembre, Belo Horizonte, 2008.

pinceau avec « la cautiva » (1880) et qui deviendrait caractéristique des représentations de Tabaré. Blanes, qui avait obtenu une bourse pour perfectionner son art en Europe où il séjourna de 1861 à 1864, put y consulter à loisir l'iconographie déjà bien connue (et déjà réappropriée par les Indiens eux-mêmes) des Indiens « à plumes ». Il ne lui restait ensuite plus qu'à singulariser ce diadème de plumes, pour rendre l'Indien « uruguayen » reconnaissable. A la fin du XIXe, le lieu de la mémoire, au delà des livres, se sculptait essentiellement en marbre et en bronze et les Indiens, tout comme les femmes et les afro-uruguayens en étaient particulièrement absents (Achugar, 2004). Ce sont les enfants de J. M. Blanes qui allaient sculpter les premiers Indiens de la statuaire nationale.

« Zapican », 1880, « Abayubá », 1887, respectivement de Nicanor et Juan Luis Blanes, et « El defensor de la Tierra » de Léo roussel, 1899.

Nicanor et Juan Luis Blanes, suivant les pas de leur père, sculptèrent en 1880 et 1887 respectivement, deux autres représentations d'Indiens avec les portraits d'abord en plâtre puis en bronze de Zapicán et d'Abayubá, personnages issus de l'œuvre de Martín Barco de Centenera. Leur attitude vaincue contraste avec celle d'une autre statue, plus tardive qui représente également un Indien la lance à la main, et qui se trouve depuis 1899 sur la *rambla*[51] de Mercedes (département de Soriano). Cette œuvre de Léo Roussel, nous rappelle l'héroïsme ambigu de ces Indiens « patriotes », visible jusque dans son nom : « *El defensor de la tierra* ». Le titre de l'ouvrage de Luis Alberto de Herrera, « La Tierra Charrúa », publié en 1901, marque également cette nationalisation de l'Indien.[52] Le livre, en effet, ne parle pas du tout des Indiens, c'est un plaidoyer politique pour l'union des uruguayens malgré leurs rivalités

[51] Rue qui longe la côte, ici du fleuve Uruguay.
[52] HERRERA, Luis Alberto. La Tierra Charrúa, Montevideo, 1901, 293 p.

partisanes. Le recours à la figure « unificatrice » du Charrúa et son association à la terre est intéressant à relever pour cet ouvrage qui rencontra un très large succès, notamment auprès de l'électorat *blanco*. Ce lien entre la terre et l'Indien trouverait quelques années plus tard un idéologue en Argentine avec Ricardo Rojas, pour qui :

« Les « *forces éternelles de la nature » qui modèlent la psychologie des populations, dit-il, produisent sur les immigrants espagnols, italiens ou allemands un effet nationalisant. Si l'Indien a été physiquement exterminé, il n'est retourné à la terre que pour renaître dans l'âme des nouveaux venus*[53] ».

Ce « tellurisme » trouvait un écho bien naturel chez les nativistes nationalistes, qui ne distinguaient plus alors charrúas et guaraníes. C'est peut-être là l'origine des écrits de HD qui au milieu du siècle ferait des charrúas une tribu de la *race* guaraní dans un de ses manuels scolaires (HD, 1955 : 12). Cette opération de transsubstantiation de la terre en âme nationale permettait d'éviter de représenter le métissage, (et cet acte sexuel qui semble aussi refoulé qu'un inceste) comme on l'a vu à travers les mémoires familiales de descendants d'Indiens. Avec ces caractéristiques, l'Indien désormais emblématique de la nation, devint le héros de légendes nativistes. Quatre légendes du recueil Leyendas del Uruguay de Ricardo Hernández, publié en 1918, eurent pour thématique des Indiens : *Cabarí, Caicobé, le dernier charrúa*[54]*, et le soulèvement des chanás*[55]. Les deux premières sont des histoires romantiques qui se déroulent dans l'univers Guaraní. La deuxième cite les noms de Zapicán et Abayubá, recourant une fois de plus au mélange des genres. Quant à la légende intitulée « le dernier Charrúa » elle semble reprendre le Tabaré en terminant par les vers suivants :

« Une race innocente est tombée
Sans faire un pas en arrière
Elle a plié son front bronzé
Une race innocente est tombée
Pour ne plus jamais se relever ![56] *»*

[53] Favre, 1996 : 50.
[54] « el último charrúa »
[55] « la sublevación de los chanás »
[56] « Cayó una raza inocente ; Sin dar un paso hacia atrás ; Dobló la bronceada frente ; Cayó una raza inocente ; Para no alzarze jamás » HERNANDEZ, Ricardo. Leyendas del Uruguay. O. M. Bertani editor. Montevideo, 1918, 342 p.

Aux qualités de bravoure on ajoute désormais une certaine innocence aux Charrúas. Leur condition est décrite avec condescendance et presque une certaine pitié. Cet ouvrage se distingue néanmoins par la présence d'un récit testimonial particulier. Ricardo Hernández ajouta à son récit plusieurs pages pour raconter que sa famille, originaire du département de Durazno, avait hébergé sur ses terres une Indienne Charrúa et son enfant, rescapés de Salsipuedes. La description de la charrúa se limita à son physique :

« *L'Indienne, qui faisait honneur à sa race, parce qu'elle était plus laide que la statue de Joaquín Suárez, (…) avait deux phalanges coupées en signe de deuil ; les lèvres comme de la pulpe de foie et celle du bas trouée pour y passer un petit bâton ; le nez, si on peut appeler nez cet adminicule, court, large, et qui peut-être pour ne pas salir son visage qu'elle avait toujours crasseux, était retroussé vers le haut ; et une croix peinte en bleu sur le front ; elle était robuste comme un taureau*[57]. »

Quant à l'enfant de l'Indienne, Ricardo Hernández nous décrivit son enrôlement dans l'armée de Rivera :

« *Au cours des guerres, il était le premier à se porter volontaire pour servir le parti colorado, dans lequel, presque tout enfant, il s'était enrôlé parmi les Guayaquíes de Rivera*[58]. »

Le témoignage que nous rapporta Hernández semble cohérent. D'une part la description physique concorde avec celles d'Antonio Díaz pour ne citer que lui, et d'autre part, l'enrôlement de l'enfant dans l'armée semble correspondre à la tendance générale observée dans les chroniques tout comme dans les mémoires familiales recueillies sur le terrain. Pour l'auteur, cette femme et son enfant n'étaient plus que des vestiges d'un peuple qu'il désigne comme disparu. Pour nous, leur existence prouve un métissage réel à l'époque, et qui ne trouve pas de représentation dans les expressions culturelles. La dernière légende impliquant des Indiens de cet ouvrage concerne les Chanás, dont l'auteur mit en avant le caractère exagérément aimable, fatalement destinés à être exterminés par les autres Indiens sans

[57] « La india, que le hacía mucho honor a su raza, porque era más fea que la estatua de Joaquín Suárez, (a mi me gusta siempre galantear a las damas y respetar la imágen de los muertos), tenía dos falanges cortados en señal de duelo ; los labios como pulpa de hígado y el inferior agujereado para atravesarlo con un palito ; la nariz, si nariz puede llamarsele a aquel adminiculo, corta, ancha, y para quiza no ensuciar la cara, que llevaba siempre mugrienta, arremangada hacia arriba ; y una cruz pintada de azul en la frente ; era robusta como un toro. » Op. cit.

[58] « En las guerras, era el primero que voluntario se presentaba a servir al partido colorado, en el que desde muy joven, casi en la primera infancia, entre los Guayaquíes de Rivera se había enrolado ». Op. cit.

l'intervention des franciscains. La légende raconte ce qui aurait été leur seule révolte, causée par leur résistance à la foi catholique. Le propre fils de J. Zorrilla de San Martín sculpterait un monument à la bataille de Sarandí en 1920 qui assimilerait à nouveau l'Indien à la nation.

Monument à la bataille de Sarandí (bronze reprenant l'original en pierre et granit), J. L. Zorrilla de San Martín, 1920 et billet de un Peso de 1935, à l'effigie de Tabaré

Situé dans la ville de Sarandí Grande (département de Florida), le monument se compose d'une femme indienne en posture de combat accompagnée d'un puma. La bataille de Sarandí, vit s'opposer le 12 octobre 1825, les « 33 orientaux » (que nous vîmes tous blancs dans le tableau de J.M. Blanes) à l'armée brésilienne. On ne peut comprendre cette représentation de la résistance et de l'indépendance nationale sous la forme d'une Indienne que grâce au parcours que nous avons tracé. L'Indien est ici l'image même de la nation résistante et guerrière. Sous des traits composites et anachroniques, il n'est plus qu'un contenant. L'image assimilée de cet Indien nous renvoie à une anthropophagie symbolique. Répétons-le, c'est peut-être bien la nation qui a mangé l'Indien, et non l'inverse.

Nous avons signalé la double acception historique et légendaire de la Arjentina de Martín del Barco Centenera. En 1924, Victor Arreguine s'élèverait contre ce texte qui permettait jusque-là à de nombreux auteurs de donner une vraisemblance historique à leurs écrits :

« *Il n'y eut ici ni Zapicans, ni Abayubás ni Magalonas ni de gigantesques Anahualpos, noms guaraníes et peut-être même quichuas, que n'ont jamais prononcé des bouches charrúas (…) Centenera, venu avec Zárate, voulut faire quelque chose comme le poème de la conquête,*

avec un si étonnant succès que sa légende triviale résulta lors de l'âge d'or, devenir une source de vérités historiques [59]. »

L'auteur dénonça également les discours nationalistes qui tentaient de récupérer le passé amérindien, dans une critique à un certain patriotisme :

« *La sombre tribu à la langue inintelligible, emporta avec elle les secrets de son sanglant passage par la planète. Quant au candide patriotisme qui se contemple dans le miroir du passé, les patriotards doivent se résigner à supposer que leurs ancêtres historiques témoignèrent, sur les collines de San Juan, de leur proverbial courage*[60]. »

Le discours d'Arreguine est à placer dans le contexte de sa volonté de relativiser la supériorité de ce qu'il appelait (bien que sans s'appuyer sur la biologie) les races anglo-saxonnes sur les races latines (Arreguine, 1907)[61]. C'est ainsi essentiellement le déterminisme darwiniste qu'il combattait en s'attaquant aux figures mythiques nationales.

Au cours de la première moitié du XXe, l'Indien deviendrait l'un des objets privilégiés de la littérature enfantine. En 1927, Jeronimo Chiacchio Bruno écrivit « Yboty, fleur de la forêt ; Drame missionnaire en un vers»[62]. L'histoire est celle de l'enlèvement d'Yboty par les blancs qui réclament en échange à Caracé (son père) dix Indiens pour les *encomiendas*. On retrouve des personnages dont les noms sont empruntés aux récits historiques, tels que Tabobá et Sépé. L'auteur loue et vante l'action des missionnaires, la mettant en opposition avec la cupidité des autres colons. Le conte intitulé Queguay, l'enfant indien[63], publié en 1934 et écrit par Montiel Ballesteros racontait l'histoire d'un petit orphelin Indien appellé Queguay (nom d'un fleuve du nord du pays), qui allait quitter l'école pour s'interner dans la forêt où, à force de dialoguer avec les animaux, il finit par connaître les *diocesillos*[64] indiens. C'étaient des Indiens en

[59] « No hubo allí ni Zapicanes, ni Abayubás ni Magalonas ni gigantescos Anahualpos, nombres guaraníes y hasta quichuas, que jamás pronunciaron bocas charrúas (…) Quiso hacer Centenera, venido con Zárate, algo como el poema de la conquista, con tán insólito exito que su trivial leyenda dió, en la edad de oro, en fuente de verdades históricas ». ARREGUINE, Víctor. Los Orientales ; tierra salvaje. Jesús Menéndez Editor. Bs As, 1924, 192 p.

[60] « La oscura tribu, de ininteligible lengua, si los tuvo, se llevó con ella los secretos de su sangriento tránsito por el planeta. En cuanto al candoroso patriotismo que se contempla en el espejo del pasado, deben los patrioteros resignarse con suponer que sus antepasados históricos acreditaron, en las colinas de San juan, su proverbial bravura ». Op. cit.

[61] ARREGUINE, Víctor. Estudios Sociales, Buenos Aires: La semana Médica, 1907.

[62] CHIACCHIO BRUNO, Jerónimo. Yboty, flor de la selva ; Drama misionero en un verso, 53 p, 3ra ed°, Talleres Don Bosco, Montevideo, 1964.

[63] MONTIEL BALLESTEROS. Queguay, el niño indio, un cuento para niños, Lacaño y Hnos, Montevideo 1934, 105 p.

[64] Petits dieux.

miniature qui étaient chargés d'assister le Dieu *Tupá* dans ses différentes tâches. Ces êtres, visibles à travers une goutte d'eau dans une *caña tacuara*[65], lui dirent que l'ayant vu obéir à la *LOI DEL CAMPO*, ils décidèrent de lui confier un secret. Les Indiens en miniature, appelés indistinctement charruas, minuanes ou arachanes, lui firent parcourir tous les départements de l'Uruguay pour le convaincre de la beauté du territoire. Ils lui demandèrent ensuite de se joindre à eux dans la guerre pour expulser les hommes blancs du territoire. Queguay, essaya un instant de les en dissuader en vantant les mérites de la civilisation, mais les Indiens-miniature l'attaquèrent de leurs flèches minuscules jusqu'à ce qu'il implore pitié et déclare avoir dit cela pour plaisanter. Finalement, Queguay dut prendre une décision entre ce nouveau monde où il lui était demandé de s'impliquer dans cette guerre, ou sa vie d'avant. Le renard lui conseilla de retourner parmi les hommes, ce qu'il finit par faire. Par cette histoire, l'auteur nous rappelait le lien entre le territoire (la terre mais aussi son étendue géographique) et ces Indiens en miniature. Il mit également en scène le caractère irréconciliable du monde mythique des Indiens, où l'homme et la nature sont liés, et de celui des hommes blancs. En 1949, Miguel Víctor Martínez publia « Andresito. Caudillo guaraní. Drama de su raza. Drama de su vida[66] ». Cet ouvrage qui ne rencontra que peu de succès est à signaler ici pour être l'un des rares à s'intéresser au sort des guaraníes misioneros. Il raconte l'histoire d'Andresito Guacurarí, qui fut lieutenant d'Artigas et qui naquit dans les missions jésuitiques.

Parallèlement à ces variations qui s'inscrivaient dans la suite de l'Indien national construit avec Tabaré, les arts graphiques suivraient une évolution qui les conduisait du mouvement « américaniste » décrit avec les œuvres de Blanes, à la tendance « nativiste », qui chercherait à mettre en valeur ce qui était propre et exclusif au territoire uruguayen. Apparaissant au climax de l'immigration européenne, ce mouvement se distingue par sa transversalité. Il est visible à la fois dans la littérature, la poésie et les arts graphiques, à travers souvent des dialogues explicites, tel celui établi entre Alberto Zum Felde[67] et Pedro Figari qui allaient revendiquer un substrat nativiste en donnant à l'Uruguay un espace identificatoire propre. Dans ce discours, l'Indien surgit comme un repère identitaire, d'une origine tellurique légitime exclusive, puisqu'il est question de territoire national. Pedro Figari (1861-1938), a

[65] Canne, bambou, « Guadua ».
[66] MARTINEZ, Miguel Víctor. Andresito. Caudillo guaraní. Drama de su raza. Drama de su vida. Barreiro y Ramos. Montevideo, 1949, 152 p.
[67] Le discours américaniste de Zum Felde est surtout visible à travers « El Huanakauri » qu'il publie en 1917, mais aussi dans ses écrits postérieurs comme l'essai « El problema de la cultura Americana » où il écrit : « L'Amérique du sud a une mission à accomplir. Pour ceci elle doit être elle-même ; il lui faut découvrir sa propre identité et l'assumer ». *El problema de la cultura Americana*. Ed. Losada, Buenos Aires, 1943.

abordé la thématique indienne en présentant des personnages intégrés dans un contexte bucolique coloré dont ils ne semblent pas pouvoir se détacher. Ce peintre, qui fut également homme de loi et pédagogue, aborda les thèmes campagnards dans un souci didactique, tant dans ses œuvres picturales que dans ses écrits. La plupart de ses tableaux dépeignent le monde rural créole, et également, pionnier dans ce domaine, les danses des afro-uruguayens. Mais au-delà de ses premières préoccupations nativistes, Pedro Figari revendiquerait progressivement l'importance de l'art précolombien au sein de la défense de la culture nationale. La visite qu'il réalisa en 1916, avec un groupe d'étudiants de l'EAO (Escuela de Artes y Oficios) au Musée Ethnographique de Buenos Aires et au Musée de Sciences Naturelles de La Plata fut à l'origine de plusieurs reprises de motifs précolombiens. Milo Beretta, élève de Figari, qui avait participé à ce voyage associa les objectifs théoriques et pratiques de Figari avec l'utilisation de matières premières nationales et l'utilisation de graphismes précolombiens traduits dans un langage dont la plus importante illustration fut la décoration de la maison du philosophe Vaz Ferreira.

Plafond de la maison et tapis de la maison de Vaz Ferreira, dessins de Milo Beretta, vers 1920.

Alors que l'Europe était fascinée par l'art nègre, l'Uruguay découvrait la valeur esthétique de l'art indien que l'indigénisme latino-américain signalait comme la seule source possible d'un art authentiquement national (Favre, 1996 : 41). On voit clairement au cours de ces années l'influence de ce mouvement artistique qui rayonnait depuis le Mexique et le Pérou à travers tout le continent. Mais les expressions précolombiennes du territoire restaient inconnues et les artistes devaient recourir aux esthétiques andines ou mésoaméricaines. Tout comme

l'historiographie, les artistes reprenaient les motifs des cultures indiennes étatiques, perçues comme supérieures aux coutumes obscures et sauvages des Indiens du territoire.

Pedro Figari : « La quena », 1925 et « Indios compañeros », s/d.

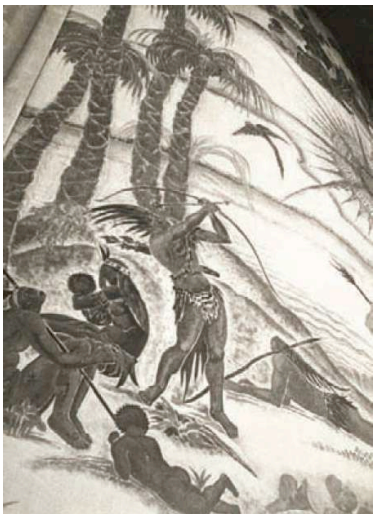
L'art graphique uruguayen des années 1920-30 ne s'intéressa aux thèmes amérindiens que de manière superficielle, il se limita à en reprendre des gestes et l'épiderme (Thiago Rocca, 2006 : 11)[68]. Il y a cependant un fait important à signaler et qui est visible à travers ces oeuvres. La distinction de l'Indien ne se fait plus uniquement à partir d'une catégorisation raciale, mais culturelle (Favre, 1996 : 40). Cette reconnaissance de cultures différentes entraîna la constitution de collections dont beaucoup seraient la propriété d'artistes. Parmi ceux-ci nous trouverions Francisco Matto, qui a même produit un écrit théorique inspiré par la culture de Tiahuanaco, et Carlos Alberto Castellanos qui reproduisit ce qu'il avait connu lors de ses séjours au Paraguay[69]. A une époque où l'élite ne reconnaissait l'art que s'il était validé par la critique parisienne, Castellanos exposa ses « types indiens » (titre en français) à la galerie Durand Ruel à Paris, avant de le faire à Montevideo en 1927. Dix ans plus tard, le gouvernement uruguayen lui commanda la décoration murale de son pavillon à l'exposition internationale de Paris de 1937. Il ne manqua pas d'y faire figurer quelques Indiens, en armes. L'une des figures prépondérantes de l'art graphique uruguayen, Joaquín Torres García, allait également trouver des analogies de sa théorie « constructiviste »[70] dans l'art précolombien.

---

[68] « Puentes entre naturaleza y cultura : El imaginario prehispánico en la obra de Pedro Figari » in Imaginarios Prehispánicos en el Arte Uruguayo : 1870-1970. MAPI (Museo de Arte Precolombino e Indígena), pp. 11-30, Montevideo, 2006.

[69] On peut également citer Norberto Berdía ou encore Guillermo Rodríguez.

[70] Torres García écrira : « Nous avons pu nous rendre compte que si n'importe quelle culture préhistorique… s'adaptait toujours de par sa naturelle simplicité et la spéciale conformité à ce qui constituait la base de notre règle d'unité (base du constructivisme, et par conséquent, unique raison d'être de notre institut) et encore plus l'indoaméricain, et plus précisément ce qui eut pour foyer originel le plateau bolivien, Pérou, l'Equateur et le



Détails de la fresque pour l'exposition internationale de Paris de 1937, C.A. Castellanos.

L'A.A.C. (Asociación de Arte Constructivo) qu'il fonda en 1935, allait inclure dans le programme de ses cours la « Métaphysique de la préhistoire américaine[71] » en 1939. Il s'agissait d'un cours destiné aux élèves, qui comprenait une description de la préhistoire américaine et quelques concepts de cosmovisions précolombiennes. On retrouva l'influence de cette inclinaison pour les formes « pré-incaïques » dans les travaux de plusieurs de ses élèves (Rodolfo et Jorge Visca, Archibaldo Almada, Carlos Llanos, et Gastón Olalde, entre autres). En 1939, Rodolfo Maruca Sosa[72] exposa des reproductions d'objets archéologiques de tout le continent sud-américain au rez-de-chaussée du Teatro Solís. Cet employé de banque, passionné d'archéologie, y réalisa même une reproduction en taille réelle de la porte du soleil de Tiahuanaco.

Au cours des années 30, la figure de l'Indien national devint visible dans les rues de la capitale uruguayenne. Jusqu'ici, seuls les noms de quelques rues (chaná, guaná, charrúa, yaro) du quartier de Cordón faisaient référence aux ethnies originaires dans l'espace public[73]. Une réplique du Zapicán de Blanes fut ainsi installée en 1930 au croisement de Camino Maldonado et Punta de Rieles, à Montevideo. Elle fut suivie en 1938, par la statue représentant les quatre charrúas emmenés à Paris en 1833 par François de Curel, inaugurée au parc du Prado de Montevideo. Oeuvre des sculpteurs Edmundo Prati, Gervasio Furest et Enrique Lussich, elle est directement inspirée des gravures que nous avons décrites et

---

Chili, c'est à dire tout ce qu'on connaît de la période pré-incaïque ». Métafisica de la prehistoria indoamericana. Circulo y cuadrado, Montevideo, 1939.

[71] TORRES GARCIA, Joaquín. Métafísica de la prehistoria indoamericana. Publicaciones de la asociación de arte constructivo, Montevideo, 49 p, 1939.

[72] C'est à lui que nous devrons également l'ouvrage « La nación charrúa » quelques années plus tard.

[73] C'est d'ailleurs en habitant au numéro 2211 de la rue Charrúa que j'ai rédigé une bonne partie de ce travail.

répondait à la demande du président de la « commission nationale du centenaire » Baltasar Brum de rendre hommage à la « race aborigène ».

Monument aux derniers Charrúas – E.Prati, G.Furest et E. Lussich, parc du Prado, Montevideo.

Signalons l'ajout de la fillette née à Paris dans les bras de Micaela Guyunusa, qui rend la scène impossible, mais qui vient synthétiser le récit qui est alors diffusé à travers la Revue des Amis de l'Archéologie en 1930 et plusieurs articles de journaux.
En 1944, la statue représentant Abayubá, un autre des personnages de la Arjentina de Barco Centenera, fut inaugurée au croisement des rues Luis Batlle Berres y Camino Tomkinson[74]. Elle était l'œuvre d'un autre des enfants de J.M Blanes, : Juan Luis Blanes. Trois ans plus tard, Rubens Fernández Tudurí réalisa une fresque pour orner le Ministère de l'Education et de la Culture, qui représente des Indiens dans deux parties d'un tryptique, sous les titres « Les Charrúas » et « La conquista » (le troisième étant intitulé « El Coloniaje »). Ceux-ci sont représentés armés d'arcs et de flèches, défiant les Espagnols dans une attitude guerrière.

L'Indien national trouva également des représentations dans le domaine musical. L'œuvre musicale d' Alfonso Brocqua reprenant des vers de Tabaré amena l'Indien sur scène en 1910. L'autre grand thème romantique, l'amour de Liropeya et Yandubayo fut le sujet d'un opéra de León Ribeiro, qui, écrit en 1881, fut présenté en 1912. Le livret s'inspirait directement du récit de Barco Centenera, mais également du drame « El Charrúa » de P. Bermudez, ainsi que du roman historique de F. Escardó « Abayubá » (1873). Plus que toute autre représentation,

[74] Presencia indígena en la Estatuaria Montevideana - IMM – 1998.

c'est ici aussi Tabaré qui allait cristalliser l'image de l'Indien, avec par exemple en 1930 l'adaptation musicale et théâtrale des chants I et II de l'œuvre par Luis Xalambrí, jouée à de nombreuses reprises dans les écoles du pays. Quelques années plus tard, en 1936 , Carlos M. Princivalle mit en scène Tabaré au théâtre du SODRE de Montevideo.

Après la seconde guerre mondiale, l'image de l'Indien national cohabita avec les recherches des artistes graphiques qui cherchaient à s'inspirer de l'art précolombien. En 1949, Le corps législatif lança l'édition de la *« revista escolar oficial del Consejo Nacional de Enseñanza Primaria y Normal « El Grillo ».* Tirée à 160.000 exemplaires et gratuite, cette revue qui reprenait souvent des motifs précolombiens allait fortement influencer plusieurs générations d'enfants. Nous étions toujours dans la reproduction de motifs des cultures du Pacifique (Mésoaméricaines et andines), tout comme le « Taller Torres García » (T.T.G.), qui organisa deux expositions : « Art des civilisations méditerranéennes et de peuples primitifs », en 1959, et « l'art précolombien équatorien de la civilisation Esmeraldas » en 1960. La prétention à la scientificité de ces tendances prolongeait la tradition du positivisme latino-américain (Favre : 1996, 42). L'archéologie accordait l'authenticité nécessaire à l'originalité des expressions. Cette dernière allait diffuser ses images à partir des années 60, grâce notamment à l'ouvrage vulgarisateur de R. Maruca Sosa « La Nación Charrúa », publié en 1957 et dont les nombreuses illustrations en carbone auraient une longue influence. Progressivement, les motifs de l'archéologie nationale allaient se diffuser, notamment à travers des publications comme *Capítulo Oriental*, *Nuestra Tierra* et *Enciclopedia Uruguaya*. L'art, la muséographie et l'archéologie tissaient des liens visibles dans les trajectoires de personnalités comme F. Matto, dont la collection servit de fonds pour l'ouverture du premier musée consacré à l'art précolombien en 1962. En 1966, l'ouvrage de José Pedro Argul « *Las artes plásticas del Uruguay* »[75], montrait à la fois l'anthropolithe de Mercedes, figure emblématique de l'archéologie uruguayenne attribuée à la culture Sambaquí (du sud brésilien) et une « Composition constructive » de J. Torres García.

Dans la littérature, l'Indien « uruguayen par définition » continuerait à être le Charrúa, et bien sûr Tabaré, qui en 1955 avait connu une version radiophonique à succès par Hector Murialdo. Un autre charrúa, avec une bien moindre audience, allait s'illustrer dans « El charrúa Veinte Toros », de Carlos Sabat Ercasty, publié en 1957. L'Indien y était prétexte à une remise en

[75] ARGUL, José Pedro. Las Artes plásticas del Uruguay. Ed. Barreiro y Ramos. Montevideo, 1966.

question des valeurs sociétales, ici du progrès technologique que l'auteur associe à la complexité mentale :

« *Je me souviens de l'Indien Vingt Taureaux tel que l'a façonné la légende, et peut-être au fond indéfinissable de mon être, j'envie la puissance de sa réalité, et l'éclair vital, simple et direct, avec lequel il est entré dans sa vie et dans la vie du monde. Et je ne peux que signaler le contraste entre son être primitif et les complications nuancées de mon âme mue par la complexité de mes aventures mentales*[76]».

Tout comme dans les légendes de Montiel Ballesteros publiées en 1960[77], l'Indien est toujours lié à la nature. Ainsi, les « bichitos de luz[78] » seraient leurs âmes, les *macachines*[79] celle d'un cacique, et c'est à travers les fleurs de l'arbre *espinillo* qu'ils reviendraient voir la terre. Publiés à la fin des années 50 et au début des 60, les contes de José Monegal allaient également mettre l'Indien en scène sans jamais faire référence à Salsipuedes (Benavides, 1992 : 4)[80]. En 1967, la première aventure d'un héros directement héritier de l'Indien national Tabaré est publiée, il s'agit de Charoná. C'est l'histoire d'une famille espagnole qui voyage en diligence avec l'intention de s'installer dans la Banda Oriental et qui est attaquée par des Indiens. Ceux-ci sont sauvés par l'Indien Charrúa Charoná, adolescent, bien intentionné et souriant. Il résout le conflit grâce à la diplomatie, et son pacifisme doit donc devenir un exemple pour les enfants. La bande dessinée va devenir l'une des plus lues par les petits uruguayens jusqu'à nos jours avec plus de 2800 pages publiées dans la revue éponyme. A l'image d'Obelix, Charoná tomba dans le chaudron du sorcier Tacuabé, ce qui lui confère une force hors du commun[81]. Les aventures de Charoná ont évolué au cours du temps et elles ont même connu plusieurs adaptations dont une émission pour enfants à la télévision. La revue a toujours eu une fonction pédagogique, elle compte d'ailleurs aujourd'hui un site internet où

[76] « Recuerdo entonces al indio Veinte Toros, tal como lo modeló la leyenda, y tal vez en el fondo indefinible de mi ser, envidio la potencia de su realidad, y el rayo vital, simple y directo, con que entró en su vida y en la vida del mundo. Y no puedo menos que señalar el contraste entre su ser primitivo, y las matizadas complicaciones de mi alma movida por la complejidad de mis aventuras mentales ». SABAT ERCASTY, Carlos. El charrúa Veinte Toros, Imp. Libertad. Montevideo, 1957, 25 p.

[77] MONTIEL BALLESTEROS, Adolfo. Fábulas, mitos y leyendas indoamericanos, Editorial Ciencias. Ed. Ciencias, Buenos Aires, 1960, 236 p.

[78] Lucioles

[79] Fleurs des champs roses et jaunes qui abondent dans les prairies uruguayennes du genre Oxalis.

[80] BENAVIDES, Washington. La presencia Indígena en la literatura uruguaya. ADENCH. Montevideo, 1992, 9 p.

[81] L'indien à la force physique infinie est aussi présent en Argentine avec le personnage de Patoruzú, un riche indien de la pampa dont les aventures s'appuient sur un contrepoint avec le personnage très *porteño* de son filleul Isidoro Cañones.

on peut télécharger des programmes pour les ordinateurs du plan CEIBAL[82]. La revue comporte toujours des dossiers en lien avec le programme scolaire. De par son succès, sa durabilité mais aussi son public, Charoná s'est octroyé une place à côté du classique Tabaré. C'est une image innocente, celle d'un Indien astucieux et courageux, mais qui vit dans l'actualité, et dont les aventures sont plus à rapprocher d'un Mickey Mouse que d'un Astérix. Charoná n'est pas un personnage inscrit dans un récit et n'a de ce fait, pas l'influence symbolique de la tragédie de Zorrilla. Cependant, au niveau graphique, Charoná, tout comme le cinéma hollywoodien, participerait à rendre indispensables le bandeau et les plumes de toute représentation de l'Indien charrúa, cet Indien national. Un Indien qui est définitivement identifié, comme on le verra également à travers le football dans le dernier chapitre de cette partie, portant sur le mythe de la « garra charrúa ». Parallèlement à la construction d'un Indien national dans les arts, le discours académique ferait lui aussi du Charrúa, un emblème de la patrie. « L'indio propio », dans la traduction française a une polysémie qui est fort intéressante. L'Indien propre issu de tout le processus décrit renvoie bien à la fois à la propriété et la propreté.

Couvertures de la revue pédagogique pour enfants Charoná

[82] Ce programme initié par le gouvernement de Tabaré Vazquez comprend la donation d'un ordinateur portable XO à chaque écolier.

2 – L'Indien comme objet anthropologique

Ce chapitre a été séparé en deux grandes parties, qui désignent deux ensembles disciplinaires : l'archéologie et l'anthropologie d'une part, et l'ethnographie et l'histoire de l'autre. Ce découpage repose sur celui qui existe dans l'enseignement universitaire en Uruguay. L'Indien comme figure de l'altérité est à considérer à la fois dans les catégories du temps et de l'espace. L'ailleurs spatial qu'on voit décrit dans les ouvrages littéraires sous la forme d'un jardin d'éden, et souvent perçu comme cet espace sauvage à civiliser dans le processus de la conquête, est aussi cet ailleurs temporel inscrit dans un « Urzeit » originel, un temps sans repères, un temps sacré. Pour les approches scientifiques, l'Indien est dans « l'avant » puisqu'il est *primitif* de par une conception linéaire du temps, qui fait du présent une conséquence logique des événements passés, dans une téléologie directement issue des idées européennes contemporaines à sa construction.

2.1 – Le sujet « Indien » pour l'Archéologie et l'Anthropologie uruguayennes

Sans écriture, les sociétés indiennes en Uruguay ont très longtemps été associées à la préhistoire. L'arrivée des Européens est par conséquent associée chronologiquement à l'entrée du territoire dans l'histoire. Ainsi, la catégorie *précolombienne* allait généralement désigner les cultures andines ou mésoaméricaines, alors que les cultures amérindiennes de l'actuel territoire uruguayen étaient reléguées, elles, à une autre temporalité, celle de la préhistoire, et feraient l'objet d'approches archéologiques, voire quasiment paléontologiques. Par ailleurs, jusqu'à la seconde moitié du XX^{e} siècle, on considérait que les restes observables dataient de peu de temps avant la conquête. Comment en effet attribuer une longévité de plusieurs millénaires à des populations qui se distinguaient par leur degré de primitivisme ?

Des débuts révélateurs.

Fait étonnant, la toute première référence à un objet archéologique sur le territoire national fut publiée à Paris en 1831 par la Gazette de France, et il s'agissait d'une tombe macédonienne ou grecque découverte à Dolores en 1828. On peut lire dans ce fait l'association idéologique entre le passé et l'antiquité classique gréco-latine, source de « notre » civilisation (Florines,

2011)[83]. C'est ensuite à Charles Darwin que nous devons les observations archéologiques suivantes. Après avoir visité la Sierra de las Animas en 1832, l'illustre savant écrivit :

« *Au sommet de la montagne il y a plusieurs petits tas de pierres qui sont à l'évidence là depuis longtemps. Mon compagnon de voyage m'assure qu'il s'agit d'ouvrages d' anciens Indiens*[84] . »

En 1874, le géologue et ingénieur espagnol Clemente Barrial Posada releva une série de pictographies dans le département de San José (Arroyo de la Vírgen), qu'il décrivit comme des « *dessins faits par les indigènes* »[85]. Trois ans plus tard, l'argentin Florentino Ameghino, fit des recherches, notamment au *cerro* de Montevideo[86], où il dit avoir trouvé des traces de « l'homme fossile »[87]. Selon lui, dans une hypothèse monogéniste, « l'homme fossile » était apparu en Amérique, et plus concrètement en Argentine, évoluant alors en *Protomo Pampaeus* puis *homo primigenius* et enfin *homo sapiens* (Ameghino, 1880). A ce jour, l'origine argentine des premiers représentants de notre espèce n'a toujours pas été démontrée.

A la fin du XIXe les débats sur le projet de l'Uruguay comme pays ne citaient jamais d'Indiens sur le territoire après le massacre de Salsipuedes ni même celui-ci (Verdesio, 2005 : 5)[88]. Il faudra en effet attendre 46 ans pour qu'il soit cité dans une publication, à

[83] FLORINES, A. Primeras jornadas de pueblos originarios: nuevas miradas y debates en torno al pasado indígena, Instituto de Ciencias Antropológicas, FHCE, UR, Montevideo, 20-21 octobre 2011.

[84] « *En la cúspide de la montaña hay varios montoncitos de piedras que evidentemente estan alli desde hace mucho tiempo. Mi compañero de viaje me asegura que son obra de indios antiguos.* » DARWIN, Charles (1839), Narrative of the surveying voyages of His Majesty's Ships Adventure and Beagle between the years 1826 and 1836, describing their examination of the southern shores of South America, and the Beagle's circumnavigation of the globe. The Voyage of the Beagle (Journal and remarks). 1832-1836., III, Londres: Henry Colburn.

[85] « Dibujos hechos por indígenas » in Imaginarios Prehispánicos en el Arte Uruguayo : 1870-1970. MAPI (Museo de Arte Precolombino e Indígena), pp. 11-30, Montevideo, 2006.

[86] AMEGHINO, Florentino. Noticias sobre antiguedades indias de la banda Oriental con 3 láminas fotográficas representando objetos de piedra de la edad neolítica, Mercedes, imprenta de la aspiración, Mercedes (Argentine), 1877.

[87] Il est intéressant de remarquer que ce pionnier écrivit : « (…) aunque no conozco ningun autor antiguo que considere a los charruas como agricultores, en realidad lo eran, y se servian de los morteros que he encontrado para moler maíz, planta cultivada por los indios en tiempo de la conquista en casi todo el continente americano ».Ameghino, 1880. L'agriculture des Charrúas serait nié par la suite systématiquement, lorsque les schémas de classification empêcheront d'accepter de telles hypothèses. Pourtant, les toutes dernières recherches archéologiques viennent relativiser ces classifications radicales et exclusives. niée de manière totale et pemanente par la suite.

[88] VERDESIO, Gustavo. La mudable suerte del amerindio en el imaginario uruguayo : su lugar en las narrativas de la nación de los siglos XIX y XX y su relación con los saberes expertos. Araucaria, segundo semestre año/vol.7, número 014 – Universidad de Sevilla. Sevilla, 2005.

savoir Historia Política y militar del Río de la Plata[89] d'Antonio Díaz en 1877 (Consens, 2010 : 253). Cette même année, M. Isola attribua à tort les grottes du Palacio dans le département de Flores aux Indiens Yaros[90]. Comme le remarque G. Verdesio, il est intéressant de voir qu'Isola attribuerait la construction de la grotte à d'autres Indiens pour lui « supérieurs » à ceux rencontrés par les Espagnols (les charrúas), (Verdesio, 2005 : 11). Parmi d'autres pionniers, on peut citer également J.H. Figueira, qui quatre ans plus tard se rendit également sur les sommets de la *sierra de las ánimas* pour y observer ces entassements de pierres en compagnie de l'écrivain J. Piquet[91]. Cinq ans plus tard, l'architecte J. Masquelez fut chargé par le gouvernement de mener des recherches archéologiques dans le département de Colonia, qui ne seraient publiés qu'en 1914 par B. Sierra y Sierra[92].

Mais le départ des recherches archéologiques en Uruguay, est, avec l'anecdotique tombe grecque, réellement donné par une expédition qui nous en apprend beaucoup sur les motivations de ses pionniers.

En 1891, José Arechavaleta et les frères José et Juan H. Figueira[93] tous trois liés au Museo Nacional, organisèrent une expédition scientifique vers ce qui était alors nommé « les cerritos de San Luis » dans le département de Rocha[94]. Cette expédition permit d'acquérir la première véritable collection d'objets archéologiques du Museo Nacional. Mais le véritable motif de cette expédition était de pouvoir exposer des objets précolombiens à l'exposition historico-américaine de Madrid de 1892 ou l'Uruguay allait se trouver en concurrence avec les fastes des objets andins et mésoaméricains[95]. José H. Figueira, l'un des deux responsables de l'exposition écrivit dans un texte intitulé « Los primitivos habitantes del Uruguay » :

---

[89] DIAZ, Antonio, 1877. Historia política y Militar del Río de la Plata ». (Díaz, Antonio, Historia Política y militar del Río de la Plata, Imprenta El Ferrocarril, Montevideo, 1877

[90] ISOLA, M. in Diccionario Uruguayo de Biografías 1810-1940 Amerindia" Mdeo., 1945. A signaler qu'un autre de ses articles, sur le Cerro de las cuentas, fut repris par des manuels scolaires de Stagnero en 1883 et 1885 (STAGNERO, Pedro : Los Charrúas – In El lector uruguayo Segundo libro de lectura publicado para uso de las clases de I. Primaria de la Escuela de Artes y Oficios de Montevideo pp. 59-62 (capítulo XXI) Montevideo, 1885) FIGUEIRA, J.J. Contribución al estudio de la bibliografía de los aborígenes del Uruguay, « Los Charrúas » de Pedro Stagnero y « Cerros de las cuentas » por Mario Isola. Talleres gráficos Gaceta Comercial, Montevideo, 1957.

[91] PIQUET, J. « ¡ Al Tupambay ! Una excursión arqueológica » in La Razón, 12/IV, año V, n° 1.020, Montevideo. FIGUEIRA, J.J. « Una excursión arqueológica al cerro Tupambay realizada en los comienzos de 1881 ». Revista Nacional, Montevideo, 1958.

[92] SIERRA Y SIERRA, Benjamín « Arqueología. Notas aborígenes e indígenas » en Revista Histórica T. VII N° 19 y ss, Montevideo, 1914.

[93] A titre d'anecdote, au cours de cette expédition, c'est un de mes arrières grand-oncles Domingo Arce qui semble avoir remis une des pièces appellées zoolithes à l'expédition lors de son séjour à Rocha, selon ce que m'a rapporté José Joaquín Figueira, petit-neveu de J.H. Figueira.

[94] ARECHAVALETA, R. « Viaje a San Luis. » El Uruguay en la exposición Histórico-americana de Madrid. Memoria, 1892.

[95] La reine María Cristina dans le décret royal du 9 janvier 1891 – faisant suite à celui du 28 février 1888 – demande à ce que soient présentés : « de la maniére la plus complète possible, l'état dans lequel se trouvaient au

« *Cette brève exposition démontre le peu de modifications qu'ont subi les charrúas au cours de trois siècles de contact avec les européens et leurs réticences face à la civilisation. Pour éviter les pillages et dommages continus qu'ils infligeaient aux habitants de la République, il fut nécessaire de les détruire*[96] ».

Figueira justifiait de cette manière le massacre de Salsipuedes. L'Uruguay pouvait alors être un pays « sans Indiens » comme l'écrit la notice du chargé diplomatique publiée dans le catalogue de l'exposition[97], mais pas « sans archéologie ». On imagine ces pionniers parcourir l'est du pays en toute hâte pour collecter les preuves d'un passé précolombien capable de justifier la place de l'Uruguay au sein des nations *civilisées*. La plupart de leurs pièces furent acquises auprès des paysans qui ramassaient jusque-là ces « pierres d'Indiens » au cours de leurs travaux.

C'est ainsi que la préoccupation pour les vestiges amérindiens naquit de la nécessité de les exposer en Europe selon les propres règles de la *Mère-Patrie*. L'Indien, toujours clivé dans un passé révolu, est ici l'instrument de l'affirmation nationale. C'est d'ailleurs à une seule ethnie qu'on attribue ces objets : les charrúas.

L'empire des collectionneurs érudits.

Avec le XXe siècle, le nombre de collectionneurs et de passionnés d'archéologie allait augmenter. Dans leurs recherches, ceux-ci reliaient leurs découvertes aux Indiens décrits dans

---

moment de la découverte et des principales conquêtes européennes, les habitants de l'Amérique, en regroupant pour cela tous les objets qui puissent donner une idee de l'origine et du progrès de leurs cultures relatives. » (« *de la manera más completa que sea posible, el estado en que se hallaban por los días del descubrimiento, y de las principales conquistas europeas, los pobladores de América, agrupando al efecto cuantos objetos concurran a dar idea del origen y progreso de su relativa cultura*. ») in FIGUEIRA, G. La exposición historico-americana de Madrid, El día, Supp. Du 7 octobre 1962. Año 31, nº 1551.

[96] « Esta breve exposición demuestra lo poco que se modificaron los charrúas en tres siglos de contacto con los europeos y lo refractarios que eran a la civilización. Para evitar sus pillerías y continuos perjuicios que ocasionaban a los pobladores de la República, fue menester destruirlos ». FIGUEIRA, José H. « Los primeros habitantes del Uruguay » in « El Uruguay en la Exposición Histórico-Americana de Madrid » Imprenta Artística de p 121-220, Montevideo, 1892.

[97] Dans le catalogue de l'exposition on peut lire : « La race blanche compte pour 95% dans le total de la population ; celle de sang-mêlé ne dépasse pas 5%. Il n'y a pas dans tout le territoire un seul indien ». Exposition universelle internationale, République Orientale de l'Uruguay en 1878, Notice historique et statistique suivie du catalogue des exposants par Mr. Juan José Diaz, chargé d'affaires de l'Uruguay, Pdt et Comissaire général de la commission de l'Uruguay à l'exposition universelle de 1878, Paris, Imprimerie Charles Blot, 1878, 45 p.

les chroniques des premiers colons[98]. Leur legs constitue encore aujourd'hui la plus grande partie du fonds des musées du pays. L'Indien est toujours vu comme exotique et en ce sens ces collections sont les héritières directes des cabinets de curiosités européens. En 1926, Francisco « Pancho » Olivera commença une collection d'objets archéologiques et forma le « *Grupo de Estudios de Ciencias Naturales* » qui réunit aussi bien des artistes que des scientifiques. Tout ce qui fut recueilli alimenta la collection d'Olivera qui fut ensuite la base de celle du Museo de Antropología. C'est aussi en cette année que fut fondée la *Sociedad de Amigos de la Arqueología*, avec H. Arredondo, F. Capurro, B. Brum, L. A. de Herrera, M. Fontana, E. Petit-Muñoz et des artistes comme Juan Zorrilla de San Martín. La *sociedad* édita 27 numéros d'une revue archéologique et ethnographique. En 1927, la société fit venir l'ethnologue P. Rivet à Montevideo. C'était une année avant que celui-ci ne prît les commandes du Musée de l'Homme. Dans les collections de cette institution se trouvaient les derniers vestiges et surtout les restes de ceux qu'il appellerait « les derniers charrúas[99] » dans l'ouvrage qu'il rédigea pour la Société des Amis de l'Archéologie en 1930.

Jusqu'alors, l'anthropologie et l'archéologie uruguayennes étaient nettement diffusionnistes et évolutionnistes. Mais il fallut ajouter l'influence des chercheurs argentins et de l'école historico-culturelle allemande et autrichienne, notamment en 1951, avec la fondation de la *Sociedad Antropológica del Uruguay* (qui comprenait des chercheurs comme Blixen, E. Acosta y Lara, J.J. Figueira, D. Vidart, A. Taddei, et E. Petit-Muñoz). L'Indien était alors toujours rangé dans un passé pré-colonial et préhistorique, et le souci principal était de mettre en place une chronologie de ces groupes sur le territoire national. En 1955, A. Taddei mit à jour (ou plutôt fit connaître) le site de l'Arroyo Catalán chico (Artigas). Il attribua plusieurs milliers d'années d'anciennêté au site, contre tout ce qui s'était écrit jusqu'alors, et ceci eut des répercussions internationales. Bórmida et Taddei appliquaient les types de l'archéologie européenne pour décrire les objets trouvés dans ces sites. Ils classèrent par exemple le matériel comme issu de *chasseurs inférieurs* (de par l'absence de pointes taillées[100]). En 1961 fut crée le CEA (Centro de Estudios Arqueológicos) entre autres par J. Baeza et A. Taddei. Leur travail de terrain s'étendit à d'autres régions que le nord du pays. On étudia ainsi pour la première fois des « *cerritos* » dans la région de Yaguarí et on s'intéressa à la côte atlantique, ainsi qu'à des études paléobotaniques. Le CEA organisa 9 congrès internationaux, dont 5 firent l'objet de publications. Pour A. Taddei et son collègue J. Chebaratoff, avec qui il mena

[98] On citera ici : A. Larrauri, O. Araújo, J.H. Figueira, F. Olivera, B. Sierra y Sierra, C. Seijo, C. Ferrés, ou encore C. Maeso.
[99] Rivet, 1930.
[100] Cette classification sera reconnue et aprouvée par le Congreso Internacional Americanista en 1955.

des recherches, les habitants du territoire avant l'arrivée des européens se divisaient en « *Chasseurs primitifs, Proto-agriculteurs, chasseurs supérieurs et chasseurs spécialisés*[101] ».

Série « Archéologie Nationale » Correos del Uruguay 1967-1968

La préoccupation pour une classification ethno-préhistorique selon des critères technologiques serait toujours aussi forte dans les années 70. Cette mise en ordre du passé s'illustre par des tableaux qui sont en correspondance avec les cartographies ethniques.
Daniel Vidart publia par exemple en 1973 la classification suivante, qui cherchait à rompre avec les classifications européennes et à se rapprocher des nord-américaines :

Modalité archéologique	Date d'arrivée à l'Uruguay	Cultures (ou industries)	Types raciaux
Précéramique		Stade Paléoindio	
		I- Episode Epiprotolithique	
Précéramique	8.000 av JC	1° Cueilleurs-paléochasseurs – catalanense, maldonadense, aceguaense	Préfuéguidos ?
		II – Période Epimiolithique	
	7.000 ans av JC	2° Chasseurs supérieurs des steppes avec des pointes	Prépampidés ?
	6.000 ans av JC	3° Cueilleurs – paléosemeurs tropicaux ? – cuareimense	Prélaguidés ?
	5.000 ans av JC	4° Chasseurs supérieurs des steppes avec láminas foliáceas	Laguido-Pampidés ?
	3.000 ans av JC	5° Chasseurs supérieurs sub-andins avec flèches	Pampidés ?
Protocéramique		Stade Mésoindien	
		III – Période Paranéolithique	
	1.500 ans av. JC	6° Grands chasseurs austraux – macroethnie charrúa	Pampidés
	1.000 ans av. JC	Complexes culturels intrusifs	Fuegolaguidés ?
		7° Complexe culturel semisédentaire andin-sambaqui – industrie lithique des pêcheurs (marisqueros) méridionaux	
	500 ans av. JC	8° Complexe culturel ostéodontomalacoquératico – industrie osseuse des pêcheurs (marisqueros) méridionaux	Fuegopampidés ?

[101] FLORINES, A. ; TOSCANO, A. Informe de Antecedentes arqueologicos del trazado de la linea de alta tension proyectada San carlos. S/E. Aceguá, 2009.

Céramique		Stade Néo-indien	
		IV) Période Néolithique	
	Début de l'ére chrétienne	9° Pêcheurs-canotiers-semeurs – macroethnie chaná-timbú-beguá	Pampidolaguidés
	An 1400 de notre ére	10° Grands canoteurs – chasseurs – planteurs tropicaux – macroethnie guaraní	Amazonidés

Tableau de Daniel Vidart : Diez mil años de prehistoria uruguaya, Fundación editorial « unión del magisterio », 83 p, Montevideo, 1973.

Cette classification (dans laquelle on remarquera la présence de critères raciaux) est à voir comme une première tentative de sortir de l'eurocentrisme archéologique que Daniel Vidart dénonçait dans son ouvrage (Vidart : 1973 : 7). Ce fut également le cas d'un archéologue indépendant, Mario Consens, qui employa dix ans plus tard une chronologie divisée en trois grandes périodes de présence humaine sur le territoire :

Période	**Description**	**De/jusque**
Initiale	Premiers habitants	¿ ? – 10.500 Av. JC
Archaïque	Précoce	10.500-6.000 Av. JC
	Moyen	6.000-3.200 Av. JC
	Tardif	3.200-2200 Av. JC
Formative	Précoce	2.200-1.200 Av. JC
	Moyen	1.200-350 Av. JC

Consens, Mario. Prehistoria del Uruguay, Realidad y Fantasía. Ed. Del Sur, Montevideo, 2009.

La professionalisation.

La première formation universitaire en « ciencias antropológicas » vit le jour en 1976 à la Facultad de Ciencias y Humanidades. On y enseigna notamment les théories de Darcy Ribeiro, qui décrivaient la population uruguayenne comme un « peuple transplanté » (Ribeiro, 1970 : 456)[102]. L'idée d'un métissage avec les premiers habitants du territoire semblait toujours lointaine, comme on l'a vu, ce métissage était encore occulté par celui du *crisol de razas*. Les premiers archéologues-anthropologues diplômés en Uruguay auraient leur titre en 1981-83. Certains d'entre eux s'intéressèrent à l'ethnographie (ce fut le cas de L. Cannella qui s'intéressa aux métiers ruraux), mais c'est l'archéologie qui resta le principal intérêt des

[102] RIBEIRO, Darcy. As Américas e a Civilização: Processo de Formação e Causas do Desenvolvimento Cultural Desigual dos Povos Americanos. Editora Civilização Brasileira. Rio de Janeiro, 1970.

diplômés. A l'occasion de la construction du barrage hydro-électrique de Salto en 1979, la mission de sauvetage archéologique de Salto Grande (financée en partie par l'Unesco) fit venir des archéologues et des préhistoriens comme Emperaire, directeur du chantier, et des équipes européennes. Parallèlement, l'archéologue M. Consens mena des recherches indépendantes, avec de grandes difficultés. Il se vit notamment refuser l'autorisation de faire des fouilles dans le nord du pays, pour être suspect d'utiliser politiquement le sujet du massacre de Salsipuedes (Consens, 2000 : 116)[103]. A plus d'un siècle et demi de l'événement, celui-ci faisait toujours l'objet d'une censure.

2.2 – L'Indien pour l'Histoire et l'Ethnographie

Les ouvrages de référence jusqu'à la seconde moitié du XXe furent essentiellement des travaux de combinaison et de sélection de sources directes et surtout indirectes. Le recours aux sources est rare, et ce sont surtout des répétitions d'ouvrages antérieurs qui vont venir, par couches successives, peindre l'Indien national que nous avons décrit dans les arts.

L'Indien entre sauvagerie et primitivisme

Commençons cette description dès la fin du XIXe, avec un ouvrage qui sera l'une des principales références sur le sujet, il s'agit de « Historia de la dominación española » de Francisco Bauzá. Son regard évolutionniste est des plus francs lorsqu'il parle des Charrúas qu'il dit vivre dans le « néolithique » : « *dont la grossière simplicité pouvait être prise pour le dernier chaînon d'une chaîne*[104] ». Les historiens de 1895 admiraient les « grandes civilisations » du continent parce que le cadre idéologique occidental était déterminé par un critère téléologique et évolutionniste (Verdesio, 2005 : 8). Les textes du début du XXe sont à voir dans une dichotomie qui, dans le cadre de l'imaginaire libéral, opposait la civilisation à la barbarie et qui associait la ville et l'Europe à la raison (Verdesio, 1996 : 169). Orestes Araújo, autre grande référence historique de l'époque, décrivit les Charrúas comme des sauvages qui n'avaient ni traditions, ni croyances religieuses :

[103] Arqueología uruguaya hacia el fin del milenio – Tomo I ; IX Congreso Nacional de Arquelogía Colonia del Sacramento – Uruguay, MEC, 2000.
[104] « cuya grosera simplicidad podía tomarse por el último eslabón de una cadena ». Bauzá, 1895.

« *(…) ils ne conservaient aucun souvenir de leurs ancêtres, n'avaient pas de gouvernement … Avec un état tel (..) de retard, les charrúas ne pouvaient donner à leurs enfants qu'une éducation exclusivement physique et encore de manière inconsciente, sans plan, sans méthode, ni aucune idée préconçue, ce qui venait de rendre évident leur barbarie extrême. Ils n'avaient aucune notion d'éducation morale, de telle manière que le meurtre, le vol et le mensonge étaient pour ces indigènes des actes naturels qu'ils ont toujours exercé*[105] *».*

Nous pouvons lire entre les lignes l'idée que Hobbes exprima en reprenant la locution « *homo homini lupus est* » de Plaute. La négation de leur capacité à se souvenir de leurs ancêtres, à ce niveau de notre travail, laisse songeur. Ces êtres n'étant pas soumis à l'autorité d'un pouvoir centralisé, autrement dit d'un Etat, ne pouvaient qu'être dénués de morale. L'idée est étayée dans le même texte :

« *Elevés, alors, dans une complète liberté, sans affections, les jeunes charrúas purent laisser libre cours à leurs passions, et avec l'exemple de leurs parents fut perpétué par eux l'instinct du vol, du meurtre et du mensonge, sans cesser pour autant d'être volontaires et vaillants, mais ils ont à la fois résulté (…) apathiques, monstrueux et silencieux*[106] ».

En 1911, Araújo ajoutait : *« Les individus de la partialité indigène étaient essentiellement guerriers, turbulents, vindicatifs, cruels et faux*[107] ». Ce tableau est très emblématique du discours « savant » sur l'Indien charrúa au début du XX^{e}, en histoire comme en archéologie. L'absence de méthode historique est remarquable. Ainsi par exemple, la *Revista Historica*, rééditait le plus souvent des textes anciens, en se contentant de les commenter. On peut citer parmi les auteurs Benjamín Sierra y Sierra, Carlos Seijo, ou encore Luis Enrique Azarola Gil, dont la vision était assez proche de celle d'Araújo, mais qui justifiaient le « retard » des Indiens par leur nomadisme et leur ignorance de l'agriculture :

---

[105] « no conservaban ningun recuerdo de sus antepasados, carecían de gobierno… Con un estado tan (…) de atraso, los charrúas no podían dar a sus hijos más que una educación exclusivamente física, y aún así inconsciente, sin plan, ni método, ni ninguna idea preconcebida, lo que acababa de evidenciar su extremada barbarie. De educación moral ninguna noción tenían, de modo que el asesinato, el robo y la mentira eran para estos indígenas actos naturales que ejercieron siempre ». Araújo, 1910.

[106] «(…) Criados, pues, en completa libertad, sin afecciones, pudieron los jovenes charrúas dar rienda suelta a sus pasiones, y con el ejemplo de sus padres se perpetuó en ellos el instinto del robo, del asesinato y de la mentira, sin dejar por esto de ser sufridos y valientes, pero a la vez resultaron (…) apáticos, tétricos y callados. » O. Araújo, 1911.

[107] « Los individuos de la parcialidad indígena charrúa eran esencialmente guerreros, turbulentos, vengativos, crueles y falsos ». Araujo, 1911.

« *La culture de la terre aurait donné aux charrúas et minuanes une assise dont ils manquaient dans leur stupide nomadisme ... mais rien n'y fit et l'œuvre civilisatrice s'arrêta face à l'imperméabilité de la meute indienne uniquement apte à la manipulation de la lance, de la flèche et de la bola*[108]».

Ces arguments montrent la place de l'évolutionnisme dans la pensée historienne et ethno-historique. Cinquante ans après le passage du naturaliste français Alcides d'Orbigny à Montevideo, ses idées étaient toujours appliquées à l'heure de décrire les habitants *pré-Solisiens* de l'Uruguay. L'Indien n'intéressait d'ailleurs pas outre mesure les historiens, qui ne lui consacrèrent que quelques paragraphes pour introduire leurs chroniques de la nation. Il restait l'objet d'étude des archéologues et des préhistoriens, sauf quand il servait à affirmer la nationalité comme nous allons le voir.

Dessine-moi un Indien national.

Pour répondre aux affirmations d'une artificialité diplomatique comme origine de l'Etat uruguayen, Bauzá formula dès 1879 l'idée d'une nation Charrúa. Celle-ci venait pour lui justifier l'avènement postérieur de la nation uruguayenne :

« Quand la conquête espagnole aborda l'Amérique du Sud, elle y trouva trois nations organisées avec des éléments qui leur étaient propres, un caractère indépendant et des limites : l'empire des Incas (Pérou), le royaume de Lautaro (Chili) et la République Charrúa (Uruguay) (...) laissés à leurs propres efforts et fermement attaqués par les Espagnols, les charrúas luttèrent pendant trois siècles, toujours constitués en corps de nation (...) tout ceci s'est déroulé dans un territoire déterminé et a démontré clairement l'existence d'une nation »[109]

[108] « El cultivo de la tierra hubiera dado a charrúas y minuanes un arraigo del que carecían en su estupida nomadez… pero todo fue inútil y la obra civilizadora se detuvo ante la impermeabilidad de la indiada sólo apta para el manejo de la chuza, la flecha y la bola ». AZAROLA Gil, Luis Enrique. Los orígenes de Montevideo (1607-1749). Librería y editorial "La Facultad," J. Roldán y cía. Buenos Aires, [1933]. Signalons que le nomadisme est associé au primitivisme dès l'Antiquité. Thucydide, I, 2 ; cf. aussi Th. Cole, Democritius and the sources of greek antropology, 1967, p.29.

[109] « Cuando la conquista española abordó la America del sur, tres naciones encontró organizadas, con elementos propios, carácter independiente y límite, a saber : el Imperio de los Incas (Perú) el reino de Lautaro (Chile) y la República Charrúa (Uruguay) (…) abandonados a sus propios esfuerzos y atacados de firme por los españoles, lucharon los charrúas tres siglos, siempre constituidos en cuerpo de nación (…) Todo esto pasó dentro de un territorio determinado y demostró a las claras la existencia de una nación ». BAUZA, Francisco. « La

Pour le nationalisme, la légitimité du *jus soli* est primordiale parce qu'elle conçoit la naissance comme la relation plus élémentaire entre l'homme et le territoire et crée une population autochtone (González Laurino, 2001 : 110). L'Indien, avec le gaucho et la figure d'Artigas sont tous trois présents dans l'idée de la *patria vieja* construite comme on l'a vu en cette fin du XIXe, présentée comme l'origine de la nation uruguayenne. Ici Bauzá poussa davantage l'idée en attribuant une organisation politique nationale aux Charrúas. Dans son argumentation, une nation correspond à un peuple et à un territoire. Remarquons que c'est le même Bauzá qui définit quatre éléments caractéristiques de l'identité Charrúa : indépendance, courage, dignité et endurance à la souffrance (Gonzáles Laurino, 2001 : 114). Nous verrons à travers les manuels scolaires comment cette *nationalisation* du Charrúa, déjà décrite dans les arts, s'affirma tout au long du XXe siècle.

En 1950 Dardo Clare, avec « Retablo Charrúa » et Eugenio Petit Muñoz, avec « La vivienda Charrúa » montrèrent pour la première fois une véritable préoccupation ethno-historique pour l'Indien. La publication des premiers travaux d'Eduardo Acosta y Lara dans les revues spécialisées[110] mais surtout les articles de Rodolfo Maruca Sosa dans le journal El Día[111] viendraient constituer les premiers essais de descriptions complètes des peuples aborigènes de la région. En 1957, la publication de « La Nación Charrúa », constitué à partir des articles de Rodolfo Maruca Sosa marqua un tournant important dans la représentation des Indiens du territoire. Premier grand ouvrage consacré aux Charrúas depuis ceux d'Araújo et Rivet, il abordait malgré son titre un champ bien plus vaste que celui de la description des seuls Charrúas. L'auteur reprit la tradition des cartes ethnographiques des premiers temps de la conquête, pour dessiner une carte où l'on relèvera la position centrale des Charrúas.

---

independencia uruguaya » en « La independencia nacional. Biblioteca Artigas, col. Clásicos uruguayos, vol. 145, Montevideo, 1975.

[110] Avec en premier lieu ACOSTA Y LARA, Eduardo « Los Charrúas y Artigas » Revista de la Sociedad « Amigos de la Arqueología » T. IX pp. 103-148, Montevideo, 1951.

[111] Le premier étant MARUCA SOSA, Rodolfo « Primitivos habitantes del litoral » Suplemento dominical El Día, año XXII, n° 1.035, Montevideo, 1953 (1/XI).

Portrait de Charrúa et Carte ethnographique extraite de l'ouvrage de R. Maruca Sosa (1950).

Tout comme Bauzá, Maruca Sosa attribua aux Charrúas une unité dans le cadre d'une nation. Il nous semble cependant que si ce terme a été repris 40 ans plus tard par la première association de descendants de charrúas (ADENCH : Association de Descendants de la Nation Charrúa), c'est avant tout de par l'ambiguïté de sa double acception. Ainsi pour Maruca Sosa, et contrairement à Bauzá, les charrúas constituaient certainement une nation au sens de Fichte, et par conséquent une unité ethnique. Dans un imaginaire qui relie la nation à l'Etat de manière indissociable, le titre de Maruca Sosa apportait cependant un relativisme qui rehaussait les charrúas dans l'échelle évolutionniste. L'auteur montrait une volonté de revaloriser les Indiens à plusieurs reprises dans l'ouvrage. Ainsi, si les charrúas qu'il décrit n'ont toujours pas de religion, ils enterraient leurs morts et se baignaient quand le temps le leur permettait pour se laver, ne devant l'odeur décrite qu'à l'usage d'onguents graisseux pour se protéger des insectes (Maruca Sosa, 1957 : 76 et 81). Le texte de Maruca Sosa est entrecoupé de citations de chroniqueurs et d'historiens. L'image du Charrúa reste pour lui celle d'un individu limité : « *Indigènes aux idées très limitées, les charrúas étaient simples dans toutes leurs coutumes*[112] ». Il reprit aussi la bravoure décrite par les chroniques et les manuels scolaires :

[112] « Indígenas de ideas limitadísimas, los charrúas eran simples en todas sus costumbres » Op. cit.

« *Le prestige acquis par les charrúas se devait à leur fierté et de plus à l'adresse qu'ils avaient dans l'utilisation de leurs armes primitives*[113] ».

L'auteur prit l'initiative d'affirmations surprenantes, comme : « *Les charrúas étaient unipersonnels ; seuls des faits graves comme la guerre les unissaient*[114] ». Dans un autre article du même ouvrage, il relia la nation charrúa à la nation uruguayenne par un article possessif révélateur : « ***Nos** Indiens étaient extrêmement forts, ils résistaient à la faim et à la soif*[115]». L'image de force et de résignation face à l'adversité, devenue un poncif depuis les chroniques déjà décrites dans ce travail, servait son propos en nous conduisant inévitablement à une association entre la nation charrúa et la nation uruguayenne. La plus grande partie de l'ouvrage est consacrée à l'archéologie, dans la relation quasiment gémellaire qu'archéologie et anthropologie entretiennent encore aujourd'hui en Uruguay. Avec Maruca Sosa, le charrúa commençait à sortir des brumes de la sauvagerie. Il est cependant encore placé dans une antériorité évolutionniste, suivant un modèle qui sera également suivi par d'autres auteurs comme Daniel Vidart[116]. S. Cordero, pour qui « *En Uruguay il n'y a pas d'Indiens. C'est le seul pays d'Amérique du Sud qui n'en a pas*[117] » (Cordero, 1960 : 9) utilisa le charrúa pour interroger le monde contemporain :

« *La civilisation est progrès, mais elle amène l'inquiétude où que l'on veuille aller. Elle met à sac la béatitude calme des campagnes et exige un rythme de vie accéléré qu'ignoraient les indigènes, habitués à cette délicieuse vie de jouisseurs de la nature, libres comme les oiseaux*[118] ».

On peut remarquer qu'il existe un décalage chronologique entre l'Indien national de la littérature et celui des écrits académiques du XX^{e} siècle. Il nous semble que celui-ci est à mettre sur le compte de la postériorité du discours scientifique national sur la littérature. De

[113] « El prestigio adquirido por los charrúas se debió a su orgullo y valentía además de la destreza que poseían en el manejo de sus primitivas armas ». Op. cit.
[114] « Eran los charrúas unipersonales ; tan solo les unía hechos graves como la guerra. » Op. cit.
[115] « Eran nuestros indios sumamente fuertes, resistían el hambre y la sed. » Op. cit.
[116]Daniel Vidart publia son premier article sur le sujet en septembre 1953. VIDART, Daniel « Antropología de la Patria Vieja. El indio » Suplemento dominical El Día, Montevideo.
[117] « En el Uruguay no hay indios. Es el único país de Sudamérica que no los tiene ». Op. cit.
[118] « La civilización es progreso, pero lleva la intranquilidad a donde quiera que vaya. Arrasa con la beatífica calma de los campos y exige un rítmo de vida acelerado que desconocían los indígenas, habituados a aquella deliciosa vida de gozadores de la naturaleza, libres como los pájaros(…) ». Op. cit.

toutes les manières, ce sont bien des lecteurs du Tabaré qui rédigeraient les premiers ouvrages ethno-historiques.

L'Indien entre dans l'histoire.

Dans les années 60, l'histoire de l'Indien et en particulier des charrúas ferait l'objet d'un ouvrage essentiel. « La Guerra de los Charrúas », d'Acosta y Lara, est une compilation en deux tomes de toutes les sources que l'auteur a trouvées dans les différentes archives du pays. Ayant été le premier à se pencher de manière spécifique sur l'épisode de Salsipuedes, Acosta y Lara, écrivit à ce sujet :

« Une collectivité farouche, paralysée dans le plus obscur des primitivismes, méprisant la loi, redoutable de par ses incursions, et réticente aux plans de travail et de cohabitation pacifique que demandaient les besoins du Pays (...) il reste l'inconnue de savoir si les charrúas prisonniers ou morts, pour la plupart vétérans de la guerre d'Indépendance et de la conquête des Missions, étaient tous coupables et à quel degré, des hostilités qui ont déterminé leur répression[119] ».

Un nouveau palier était franchi dans un processus qui venait humaniser les charrúas. Leur extermination, bien que justifiée, ne repose plus sur une fatalité presque divine face au sacro-saint progrès. Certains de ces Indiens, de par leur participation aux campagnes militaires qui ont permis l'indépendance, étaient désormais susceptibles d'innocence. Mais c'est surtout l'entrée de l'Indien dans l'histoire qui est ici remarquable. L'ouvrage, en se basant sur des sources, décrit un Indien présent à l'ère *post-Solisienne* et non plus dans un passé préhistorique. Dans la même lignée, Barrios Pintos publia des articles sur le sujet et en 1974, son ouvrage « Aborígenes e indígenas del Uruguay » consacre plusieurs chapitres aux relations entre le Général Artigas et les Indiens[120].

L'Uruguay de l'après-guerre était un pays mésocratique, au sens où la classe moyenne dominait la société, avec des valeurs bourgeoises. La dictature vint ébranler les bases d'un

[119] « una colectividad montaraz, estancada en el más oscuro de los primitivismos, desdeñosa de la ley, temible por sus incursiones, y reacias a los planes de trabajo y convivencia pacífica que demandaban las necesidades del País » (…) « en el reverso queda la incógnita de si los charrúas apresados o muertos, en su mayoría veteranos de la guerra de la Independencia y de la conquista de las Misiones, eran culpables, todos ellos y en que grado, de las hostilidades que determinaron su represión ». Acosta y Lara, 1961.

[120] Signalons notamment BARRIOS PINTOS, Aníbal « La trágica muerte de Bernabé Rivera » Suplemento dominical El Día, 1969 (11, 18, 25/V), Montevideo.

système de représentations dont l'un des éléments était de concevoir l'égalité comme élément fondateur et la différence comme quelque chose de régi par le hasard (Beisso, Castagnola, 1986)[121]. Ceci eut pour effet de faire perdre une partie de leur légitimité aux récits historiques nationaux. La traditionnelle répression des récits alternatifs combinée à la rupture du continuum démocratique que les rites contribuaient à créer allaient inviter au doute sur l'historiographie officielle (Verdesio, 2005 : 14). Ceci provoqua la gestation d'un discours anti-académique qui surgirait au grand jour dés la fin de la dictature, et que nous décrirons plus loin sous le nom de *renouveau indien*.

Comme nous avons pu le voir, l'Indien national, cet *indio propio*, se construit à la fois dans les arts et les sciences humaines d'une manière quasi simultanée. Ceci est confirmé par la présence de chercheurs dans l'art graphique comme Maruca Sosa, ou d'auteurs littéraires dans les premières sociétés archéologiques, tel J. Zorrilla de San Martín lui-même. C'est bien, par un renversement assez extraordinaire, l'Indien Charrúa qui devient une figure emblématique de la nation uruguayenne[122]. Ce phénomène est loin d'être un cas isolé, songeons dans un passé bien plus récent à la récupération par de jeunes nations africaines de l'image des soldats africains de l'empire colonial comme pionniers de leur indépendance.
C'est à l'épreuve de la description des manuels scolaires, que nous allons voir cette construction de l'Indien national. De par leur portée, ceux-ci allaient façonner l'image de l'Indien d'une manière encore plus durable dans les mémoires des uruguayens.

3 – Les manuels scolaires, l'Indien dans toutes les mémoires

En histoire, l'Indien est toujours enseigné après les symboles patriotiques, qui constituent la première approche de l'histoire nationale. Le jeu dialectique entre identité et alterité en Uruguay n'a pu se satisfaire des altérités exogènes, et il a fallu faire référence aux altérités endogènes, noirs, immigrants, et bien sûr Indiens et métis, sous la forme du « criollo » ou du « gaucho ». Ceci est bien évidemment visible dans les textes scolaires qui constituent le vecteur de la propagande nationale par excellence, et qui doivent aider à la construction d'une identité collective. Le moi-narrateur y devient un « nous » homogène, forgeant ainsi le sentiment d'appartenance voulu (Sansón Corbo : 2011). Nous allons tenter de confirmer la

[121] « concebir a la igualdad como elemento fundador y a la diferencia como algo regido por el azar ». BEISSO, Rosario ; CASTAGNOLA, José Luis. Identidades sociales y cultura política en el Uruguay. Discusión de una hipótesis. Cuadernos del CLAEH 12, Montevideo, 1986.
[122] Rappelons que le renversement permet le maintien de la structure initiale.

présence dans les manuels scolaires des images que nous avons pu isoler de l'Indien à travers le temps, ainsi que l'évolution qui a conduit à l'élaboration d'un Indien « à soi ».

L'instruction publique primaire en Uruguay est l'une des premières du continent. Dès la première constitution de la république uruguayenne, en 1830, on trouvait ainsi trois écoles primaires à Montevideo. L'Institut d'Instruction Publique fut créé par un décret réglementaire en 1848 et l'école primaire devint obligatoire en 1877 (ce qui dans les faits n'eut lieu que dans les premières décennies du XXe). L'enseignement public dépendait jusqu'en 1972 du ministère de l'Instruction Publique et de la Prévision sociale. Depuis 1985, il dépend de l'ANEP (*Administración Nacional de Educación Pública*) qui encadre les conseils d'éducation primaire, secondaire et technico-professionnelle, en relais avec le Ministère d'Education et de Culture (MEC). Aujourd'hui le cycle primaire, qui démarre à six ans, comprend six années. Il est suivi par le cycle moyen d'une durée de trois ans, ce qui porte le total d'enseignement obligatoire à une durée de 9 ans.

Jusqu'en 1979, les programmes se réduisaient à de petits livrets comprenant quelques indications générales suivies des contenus à enseigner. Il y eut moins de dix conseils d'éducation primaire et donc relativement peu de révisions du contenu des programmes. Jusqu'à l'application des lois instaurant l'école publique obligatoire à la fin du XIXe, les textes destinés à l'enseignement de l'histoire en Uruguay se divisaient en deux genres. Il y avait les « catéchismes pédagogiques », qui étaient des feuillets rédigés sous forme de questions/réponses pour faciliter la mémorisation des élèves, et les « *compendios* », qui étaient des chronologies événementielles (Sansón Corbo, 2011). L'un des premiers « catéchismes » fut le *Catecismo Geográfico-Político e Histórico de la República Oriental del Uruguay* (1850) de Juan Manuel de la Sota, qu'on a déjà cité dans ce travail.

3.1 L'Indien se conjugue au passé.

Les premiers manuels décrivaient tous les Indiens en utilisant le temps passé. Très vite, les Charrúas furent décrits comme de fervents patriotes, ainsi F. Escardó écrivit en 1876 : « *Le charrúa avait pour sa patrie le culte le plus grand* »[123] (Escardó, 1876 : 62). En 1890, les enfants apprenaient une scène originelle nationale aux personnages désormais disparus :

[123] « El charrúa tenía por su patria el culto más grande ». Remarquons le travail pédagogique de l'auteur que nous avons désigné pour sa production littéraire. ESCARDO, F. Reseña histórica estadistica y descriptiva con

« *habité par des tribus d'Indiens sauvages à la vie errante (…) Ils se divisaient en Charrúas, Yaros, Minuanes, Mboanes, Chanás et d'autres partialités. La tribu des Charrúas était la plus nombreuse et méchante* »[124].

Il était important d'opérer une distinction incontestable dans les manuels entre ces premiers habitants du territoire et les véritables ancêtres des membres de la communauté :

« *1 – Nous parlons le castillan et nous vivons de manière civilisée parce que nous descendons généralement des Espagnols qui au XVI*e *siècle ont mis le pied sur ce pays et l'ont conquis, l'enlevant par la force aux Indiens qui habitaient ces lieux où nous sommes nés. Les Indiens auxquels les conquistadors ont pris ces terres, étaient barbares et non civilisés comme les Espagnols. C'est pourquoi ils n'étaient pas capables dans leur barbarie de comprendre les bienfaits de la conquête, et ont lutté, comme on le verra, contre eux pendant plus de deux siècles*[125] *».*

La distinction se fait comme on le voit, en suivant l'opposition entre civilisation et barbarie, chère à Sarmiento, dont les idées rayonnaient alors depuis l'autre côté du Río de la Plata, jusque dans les salons de *l'intelligentsia* uruguayenne. Remarquons ici la notion de « mission civilisatrice » qui viendrait justifier la conquête d'une manière quasi divine. La justification religieuse viendrait ailleurs, sous la plume de prêtres historiens. Ici, c'est plutôt la *marche du progrès* d'une société ultra-positiviste qu'il nous faut lire entre les lignes. L'Indien barbare est placé du côté de la nature, et son lien avec la terre semble indestructible :

---

tradiciones orales de las républicas Argentina y oriental del Uruguay. Desde el descubrimiento del rio de la plata hasta el año de 1876. Adoptada en las escuelas municipales de la Republica Oriental del Uruguay como texto de lecciones orales. Montevideo, 1876.

[124] « Era habitado por tribus de indios salvajes de vida errante (…)Se dividían en Charrúas, Yaros, Minuanes, Guenoas, Mboanes, Chanás, y otras parcialidades. La tribu de los Charrúas era la más numerosa y mala ». De María, Isidoro, 1889.

[125] « Nosotros hablamos el castellano y vivimos civilizadamente porque descendemos en lo general de los españoles que en el siglo XVI pisaron este país y lo conquistaron, quitando por la fuerza a los indios que lo habitaban, los lugares en que hemos nacido. Los indios a quienes los conquistadores quitaron estas tierras, eran bárbaros y no civilizados como los españoles. Por lo mismo no eran capaces en su barbarie de comprender los beneficios de la conquista, y lucharon, como se verá, contra ellos por más de dos siglos. » De María, Isidoro, 1889.

« *ils résistèrent terriblement, ils combattirent avec une ténacité héroïque pour le sol originaire, en opposant le nombre et la bravoure à l'expertise militaire et à la qualité des armes à feu*[126] ».

L'attachement allant jusqu'au sacrifice pour les terres originelles est un trait qui revenait fréquemment dans les manuels. C'est, comme on l'a vu une condition pour sa nationalisation, obtenue griace aux attributs moraux qui sont sensés les distinguer des autres Indiens du continent, et que nous avons signalé en partie chez Bauzá. Nous les retrouvons ici dans un *Compendio* en 1885 :

« Ils avaient un caractère fier et hautain, quand on les provoquait ; mais ils savaient se montrer généreux avec les vaincus et les faibles (…) Quel jugement définitif peut-on faire sur les ***indigènes uruguayens*** *? Prenant en compte leur sauvagerie, et en les comparant avec d'autres aborigènes américains, on peut dire que les indigènes uruguayens étaient* ***bons****, car ils n'avaient pas de vices honteux, et n'étaient pas cruels par coutume ou tempérament*[127] »

La « nationalisation » ou « naturalisation » de l'Indien retint le charrúa comme figure emblématique. Ce choix pourrait s'expliquer par le fait que l'autre ethnie le plus citée dans les sources (les guaraníes) avait été décrite hors des frontières, en Argentine, au Brésil et au Paraguay. Dans ce dernier pays on a d'ailleurs toujours pratiqué la langue guaraní (avañe'ẽ) et depuis 1992 elle est même devenue la seconde langue officielle. Mais c'est peut-être également les soupçons de pratiques anthropophages guaraníes qui les ont écartés de la place d'Indiens nationaux. Evidemment, l'Indien national est ici moins cruel que les autres du continent. Le manuel dont sont extraites ces lignes date de 1888, année de la première publication du « Tabaré » de Juan Zorrilla de San Martín :

---

[126] « resistieron terriblemente, pelearon con una tenacidad heroica por el suelo originario, oponiendo el numero y la bravura a la pericia militar y a la calidad de las armas de fuego ». De María, Isidoro, 1889.

[127] « Eran de carácter orgulloso y altanero, cuando les provocaban ; pero sabían ser generosos con los vencidos y los débiles (…)Que juicio definitivo puede formarse sobre los indijenas uruguayos ? Teniendo en cuenta su salvajismo, y comparándolos con otros aboríjenes americanos, se puede decir que los indíjenas uruguayos eran buenos, pues carecían de vicios vergonzosos, y no eran crueles por costumbre o temperamento. » Compendio historial del Uruguay – Instituto pedagógico, Tip. Uruguaya. Montevideo, 1885, 92 p. (Les caractères gras sont issus de l'original). Nous pouvons ici faire un parallèle avec les Mapuches, qui au Chili, décrits comme des guerriers indomptables seront dès les premiers temps de la république chilienne, totalement integrés au cadre idéologique national en tant que précurseurs du génie chilien. (Boccara, 1998 : 366).

« *La population actuelle de l'Amérique n'est pas originaire ni aborigène ; elle procède des premiers européens qui ont conquis ces pays et des autres habitants qui ont ensuite suivi les conquistadors du Nouveau Monde. La race indigène s'est progressivement éteinte, en particulier dans les Etats situés sur les rives de la Plata*[128] ».

Si l'Indien se conjugue au passé, c'est que l'identification nationale avec les valeurs attribuées aux Charrúas n'est possible qu'à partir du constat de leur disparition (De Torres, 1995)[129]. Tout comme le gaucho idéalisé dans l'orientalité, il aurait été difficile de concilier l'image avec la réalité sociale de leurs derniers représentants.

3.2 Le système guaraní versus charrúa et l'Indien national

Toujours dans le souci d'une distinction irrévocable, les Indiens étaient décrits aux enfants à partir des théories racialistes du milieu du XIXe. Ainsi S. Bollo, dans le chapitre intitulé « L'Homme américain » de son manuel d'histoire reprenait Alcides d'Orbigny et sa division de trois grandes races parmi les Indiens sud-américains : Ando-péruvienne, pampéenne et guaraní, « *sous-divisées pour chacune d'entre elles en plusieurs branches ou sous-races, et celles-ci à leur tour en de nombreuses nations*[130]. » Poursuivant son exposition, l'auteur désigna les Charrúas comme une de ces nations et les minuanes, yaros, bohanes et chanás, comme tribus de cette nation. Le mélange de catégories est symptomatique de la volonté idéologique qui discrimine des groupes pour établir une hiérarchisation ethnique. La seule chose sûre ici est la position dominante et dominatrice des élèves de l'auditoire, blancs et descendants d'européens. C'est également à partir du système d'opposition avec les guaraníes que l'Indien « national » charrúa allait se construire :

« *Le caractère moral des charrúas était fier, insoumis, courageux et ami de la liberté. Guerriers avant tout, ils ont préféré se faire exterminer en combattant toujours contre les*

[128] « La población actual de la América no es pues originaria o aborigena ; ella procede de los primeros europeos que conquistaron estos países y de los demás pobladores que siguieron después a los conquistadores del Nuevo Mundo. La raza indígena ha ido extinguiendose, especialmente en los Estados situados en las márgenes del Plata ». MIRANDA, Julián O. Historia de la República oriental del Uruguay para uso de las escuelas primarias. Imp. De la correspondencia. Montevideo, 1888, 65p.

[129] DE TORRES, María Inés. ¿La nación tiene cara de mujer ? Mujeres y nación en el imaginario del siglo XIX. Arca. Mvdeo, 1995.

[130] « subdivididas cada una de ellas en varias ramas o subrazas, y estas a su vez en numerosas *naciones* ». BOLLO, Santiago. Manual de historia de la República Oriental del Uruguay. A. Barreiro y Ramos, Editor, Montevideo, 1897, 707 p.

conquistadors, plutôt que de suivre l'exemple de leurs voisins guaraníes, soumis aux exigences religieuses des jésuites, et jusqu'au dernier moment de leur permanence sur le sol de l'Uruguay ils ont fourni des efforts surhumains pour se soustraire à l'esclavage. (...) En résumé : les charrúas, comme d'autres peuples de la race Pampéenne, étaient nomades, vaillants, guerriers, indépendants et indomptables[131]*. »*

La mise en avant des qualités des charrúas ici nous laisse imaginer en « creux » et par opposition, les défauts des guaraníes, qui seraient alors sédentaires, lâches, pacifiques, dépendants et domptables. Le système alors mis en place permet une mise à distance supplémentaire de l'Indien métis. Ce n'est pas l'autre qui représente un risque, mais bien « l'autre en nous », qu'il faut expulser de l'espace imaginaire. Cette matrice idéologique opère par le temps avec l'affirmation que l'Indien national a disparu et l'espace, qui expulse des frontières de l'Etat-nation ce guaraní, comme on l'a vu, susceptible de métissage. Lorsque les manuels s'adressent à des élèves déjà plus en âge de s'interroger sur les causes de l'extermination de l'Indien national, ils vont inscrire cette dernière dans le cadre des conflits politiques qui opposèrent les deux partis politiques traditionnels (blancos et colorados). Les Indiens feraient alors l'objet de récupérations politiques. Pour Pablo Blanco Acevedo, les opérations militaires de 1831 et 1832 répondaient à la manipulation des Indiens par les hommes de Lavalleja.[132] Au début du XXe siècle, un autre manuel prit la peine de défendre le premier président de la République uruguayenne :

« Les ennemis du Général Rivera, en exploitant l'événement de la Cueva del Tigre, ont donné au combat, le caractère d'une tuerie préméditée, et menée à terme en surprenant la confiance que les charrúas avaient en lui ; mais les documents officiels démentent cette version, propagée sans doute pour discréditer le leader qui leur était contraire[133]*. »*

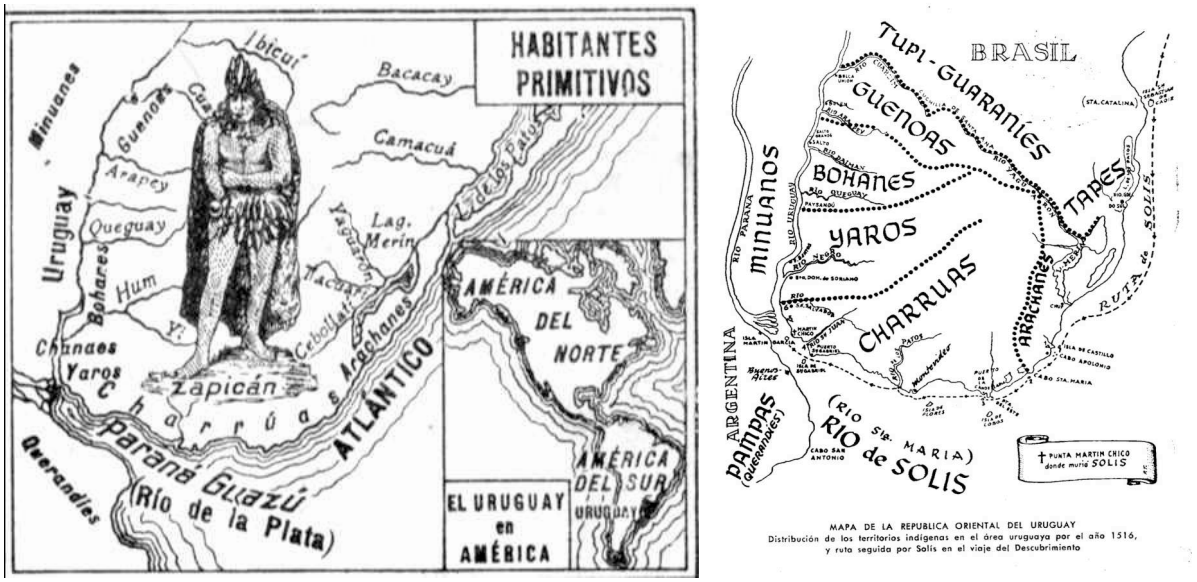
---

[131] « El carácter moral de los charrúas era fiero, indomable, valiente y amigo de la libertad. Guerreros ante todo, prefirieron hacerse diezmar combatiendo siempre contra los conquistadores, que seguir el ejemplo de sus vecinos los guaraníes, sométiendose a las exigencias religiosas de los jesuitas, y hasta el último momento de su permanencia sobre el suelo del Uruguay hicieron esfuerzos sobrehumanos por substraerse a la esclavitud. (…) En resumen : los charrúas, como los otros pueblos de la raza Pampeana, eran nómades, bravos, guerreros, independientes e indomables ». Op. cit.

[132] ACEVEDO BLANCO, Pablo. Historia de la Républica Oriental del Uruguay, escrita con arreglo al programa de ingreso a la Universidad, Imp. Dornaleche y Reyes. Montevideo, 1900, 194 p.

[133] « Los enemigos del general Rivera, explotando el suceso de la Cueva del Tigre, han dado al combate, el cáracter de una matanza premeditada, y llevada a termino sorprendiendo la confianza que los charrúas tenían en aquel ; pero los documentos oficiales desmienten esa versión, propalada (sic) sin duda, para desacreditar al caudillo que les era contrario. ». MIRANDA, Julián O. Compendio de historia nacional (1830-1907), tercera edición, Barreiro Y Ramos. Montevideo, 1911, 276 p.

Tout comme Salsipuedes, les révoltes des Indiens *misioneros* de Bella Unión en 1832 furent également attribuées à des manipulations de l'opposition politique. De cette manière, les auteurs intégraient les Indiens aux clivages politiques en place à cette époque. Blanco Acevedo dressa des cartes ethniques en les distribuant dans le cadre territorial de la république uruguayenne, créant ainsi une carte ethnographique dont l'anachronisme est à relier au nationalisme du propos. La territorialisation de ces Indiens, « *complètement immergés dans la barbarie la plus complète*[134] » (Blanco, 1900 : 1) apportait également une vision particulière de la notion de frontière qui implique un « dedans » et un « dehors ». Blanco utilise le « limes » comme « contenant » de personnes, de sentiments et de processus autonomes et autochtones (Sansón Corbo, 2011).



Deux cartes ethniques extraites de manuels scolaires (ici de ceux de H.D. en 1955). Remarquons sur la deuxième le tracé des frontières qui superpose les territoires ethniques à celui des nations modernes.

Les cartes « ethniques », suivant le modèle des premières cartes du continent allaient être présentes dans presque tous les ouvrages destinés aux écoliers. Ces « atlas ethniques nationaux » auraient une influence capitale sur l'imaginaire, en attribuant des territoires clairement délimités aux populations précolombiennes. Grâce à l'Indien, c'est la représentation d'une délimitation politique de l'espace national qui était enseignée. C'est un autre paradigme qui allait progressivement éloigner la menaçante idée d'un métissage, celui d'une séparation de l'histoire nationale de celle des premiers habitants du territoire, comme le ferait Acevedo en 1916 :

[134] « estaban sumidos en completa barbarie. » Op. cit.

« *L'histoire du peuple uruguayen démarre réellement avec les invasions anglaises*[135]».

Eduardo Acevedo brossa également un portrait de l'Indien national, qui bien qu'absent de la construction nationale, n'en demeurait pas exempt de qualités :

« Les charrúas (…) possédaient au plus haut degré de développement l'esprit d'indépendance et l'amour de la terre natale. Ils n'avaient pas de chefs, ni de fonctionnaires ou mandataires permanents, et n'admettaient la désignation de supérieurs que pour une tâche déterminée ou en temps de guerre. Le courage des charrúas n'a jamais été dépassé, ni même égalé, dans toute l'extension du scénario primitif du continent américain. En véritables braves, ils n'attaquaient jamais l'homme pacifique et étaient humanitaires avec le vaincu[136] ».

Acevedo apportait ici des informations ethnographiques et sociologiques sur la société charrúa qui rappellent l'Etat de Nature de J.J. Rousseau ou encore le « communisme primitif » marxiste, sans citer de sources. On retrouve ici l'attachement à « la terre natale » et « l'esprit d'indépendance » qui avec la bravoure et le courage semblaient caractériser ces « *indigènes de l'Uruguay*[137] ». Toutefois, comme l'affirme une consigne adressée aux enseignants en 1909, l'Uruguay est « *Un pays du continent américain qui n'a pas d'Indiens*[138] ». Cet Indien désormais pré-historique, immergé dans un temps mythique au « *grand esprit guerrier*[139] » et à l'extraordinaire « *ténacité dans la défense de leur terre natale*[140] » allait faire l'objet de nombreuses descriptions physiques dont cet exemple est assez représentatif :

« *aux corps gros, stature moyenne, la peau très sombre, le cheveu noir et abondant, le nez un peu aplati, les pommettes saillantes, les yeux petits et noirs et le regard pénétrant*[141] ».

---

[135] « La historia del pueblo uruguayo arranca realmente de las invasiones inglesas » ACEVEDO, Eduardo. Manual de historia uruguaya, 9 tomos., Imp. El Siglo Ilustrado, Montevideo, 1916.

[136] « Los charrúas (…) Poseian en el más alto grado de desarrollo el espiritu de independencia y el amor a la tierra natal. Carecían de jefes, funcionarios o mandatarios permanentes, y solo admitían la designación de superiores para una tarea determinada o en momentos de guerra. El valor de los charrúas jamás fué superado, ni siquiera igualado, en todo el amplio escenario primitivo del continente americano. Verdaderos valientes, jamás atacaban al hombre pacífico y eran humanitarios con el vencido ». Op. cit.

[137] Op. cit.

[138] « Un país del continente americano que no tiene indios ». ARAUJO, Orestes. La banda oriental y el virreinato, Anales de Instrucción Primaria año VII, Tomo VI, Imprenta « El Siglo ilustrado », Montevideo, 1909.

[139] « gran espíritu guerrero ». Op. cit.

[140] « su tenacidad en defensa de su suelo natal » Op. cit.

[141] « gruesos de cuerpo, estatura regular, y de piel muy oscura, tenían el cabello negro y abundante, la nariz algo achatada, los pómulos salientes, los ojos pequeños y negros, y de mirar penetrante ». ABADIE SORIANO,

3.3 Civilisations précolombiennes contre sauvages de la pampa.

Le portrait que nous venons de décrire aurait une longue vie dans l'imaginaire, tout comme l'idée d'un Indien ennemi dans le contexte de la guerre. Les consignes scolaires en vigueur de 1897 à 1907 indiquaient qu'il fallait démarrer l'étude chronologique de l'histoire nationale en donnant une « *idée très élémentaire de la population aborigène, son caractère guerrier et son état général de civilisation*[142] », ainsi que la défense de leur terre face aux Espagnols. L'enseignement de la « colonisation pacifique », c'est à dire les réductions jésuitiques ne furent conseillées qu'à partir de 1921[143]. On remarquera au passage que le fait d'enseigner le passé précolombien au cours des premières années de l'école n'est pas innocent dans la formation qui encore aujourd'hui semble vouloir aller « du plus simple au plus complexe », autrement dit dans une continuité clairement évolutionniste. Au début du XXe, les manuels firent de plus en plus appel aux œuvres littéraires pour illustrer leur propos. Roberto Abadie Soriano**,** dans une édition ultérieure de son manuel pour les classes de 3º et 4º de l'enseignement primaire[144], et décrivant ce qu'il appelle les « Primitivos habitantes del Uruguay » dans une acception double à la fois sur l'échelle chronologique et évolutionniste, inclut par exemple deux poèmes dans son texte : *Yamandú* de J. Zorrilla de San Martín et *El indio*, de Fernán Silva Valdés. *Yamandú* décrit un personnage fort, guerrier, presque provoquant. *El indio* est une ode à un être mort (les verbes se conjuguent au passé), mystérieux, rebelle, presque animal, que la conquête a obligé à s'unir pour « tourner (*rodar*) pendant un temps comme des *boleadoras* » (Silva Valdés, 1968 [1925] : 12)[145] . La littérature venait alors au secours d'une histoire en mal de sources, fait qui sera accentué de par la place centrale que prendra le « Tabaré » de J. Zorrilla de San Martín dans l'enseignement. A partir de 1925, les manuels consacrèrent une partie de plus en plus importante aux civilisations amérindiennes (Mayas, Aztèques et Incas). Ces Indiens « étatiques », technologiquement

Roberto. Texto para 4º año. Historia del Uruguay. Texto escolar aprobado por el Consejo N. de Enseñanza Primaria y Normal. Obra escrita de acuerdo con los programas escolares vijentes y aprobada por el Consejo Nacional de Enseñanza Primaria y Normal para servir de texto a los alumnos de las Escuelas Públicas Primarias, Imp. « El siglo ilustrado », 255 p. Montevideo, 1923.

[142] Programas escolares aprobados por Resolución gubernativa de fecha 1ero de febrero de 1897, Imprenta « el siglo ilustrado, Mvdeo, 1907.

[143] Proyecto de programa de enseñanza primaria para las Escuelas Urbanas – Año 1921. Imprenta nacional, Montevideo, 1926.

[144] ABADIE SORIANO, Roberto. Historia del Uruguay, libro de estudio para los alúmnos de las Escuelas Primarias de 3° y 4° año. Adaptado a los programas en uso. 3a ed. Casa A. Barreiro y Ramos, S.A, Montevideo, 135 p, 1928.

[145] SILVA VALDES, Fernán. Poemas nativos y romances. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires, 1968.

supérieurs, concentraient à eux seuls l'histoire précolombienne. Quant aux Indiens de la région, on les trouve encore affublés de l'image de guerriers rebelles et loyaux, mais surtout sauvages :

« Le sauvage uruguayen (...) de par ses aptitudes géniales, a brillé comme une exception parmi les autres groupes corrompus ou féroces, et sans être moins valeureux qu'aucun de ceux-ci, les a tous dépassés par la docilité avec laquelle il s'ouvrait aux relations avec les gens, ceci quand la tentative ne venait pas précédée d'impositions ou de menaces qui l'eurent bléssé à leur tour (...) Ils n'étaient pas cruels avec le vaincu, ni brutaux avec la femme ni autoritaires avec les petits[146] *».*

L'ouvrage de Carbonell Debali, publié en 1939, reprenait également les descriptions physiques qui allaient marquer l'imaginaire (« *pommettes saillantes* », « *regard pénétrant* », « *les cheveux noirs* »), et signalait que ceux qu'il appelle « *nos indigènes* » : « *N'étaient pas anthropophages mais cependant très dangereux*[147] ». L'absence d'Indiens est encore soulignée lorsque l'ouvrage décrit la population uruguayenne : « *Presque totalemement blanche. Race noire en très petit pourcentage. Pas d'Indiens* »[148]. L'une des préoccupations des manuels était alors d'inscrire l'Indien dans une ère primitive. Ainsi, en 1941, le livre officiel pour la 3ème année d'enseignement primaire enseignait que :

« *Charrúa veut dire en Guaraní la langue des Indiens : nous sommes turbulents (...) Ils vivaient à l'état sauvage. La seule chose qu'ils connaissaient était la guerre. Ils n'avaient ni art, ni industrie ni commerce*[149]. »

Les manuels du « Frère Damasceno » qu'il signa par ses initiales H.D, furent sans doute les plus utilisés au cours de la deuxième moitié du XXe siécle. Son *Curso de historia patria* porte bien son titre, on peut y lire :

---

[146] « El salvaje uruguayo (…) por sus aptitudes geniales, brilló como una excepción entre otras parcialidades corrumpidas o feroces, y no cediendo en valor a ninguna, superó a todas por la docilidad con que se abría al trato de las gentes, siempre que la tentativa no viniese precedida de imposiciones o amenazas que lastimasen a su vez. (…) No eran crueles con el vencido, ni brutales con la mujer ni autoritarios con los pequeños. » CARBONELL DEBALI, Arturo. Historia 3er y 4to Años secundaris, 5a ed. Comini, Montevideo, 1931, 215 p.

[147] « No eran antropófagos, pero sí muy peligrosos ». CARBONELL DEBALI, Arturo. Historia 3er y 4to Años, secundaria. Comini. Montevideo, 1939, 190 p.

[148] « Casi totalmente blanca. Raza negra en muy escaso porcentaje. Indios no hay. » Op. cit.

[149] « Charrúa quiere decir en guaraní el idioma de los indios : somos turbulentos (…) vivían en estado salvaje. Lo único que conocían era la guerra. Carecían de arte, industria y comercio » ABADIE, Roberto ; ZARRILLI, Humberto, « Uruguay » Libro oficial para 3er año de Primaria, 4ta ed. Montevideo, 1941.

« *1/Nous sommes orientaux. Notre patrie est la république orientale de l'Uruguay, le pays que nous aimons le plus*[150]. »

Mais le plus intéressant est peut-être le lien entre la religion et la civilisation que l'auteur institue de manière systématique, et qui vient prendre le contre-pied d'une éducation laïque qui, comme on l'a vu, était jusqu'alors très influencée par le positivisme de Varela. HD écrit ainsi à propos des charrúas, qu'il dit « faire partie de la race guaraní[151] » :

« *14/Comme tous les autres Indiens d'Amérique, ils étaient païens, c'est à dire qu'ils ne connaissaient pas le véritable Dieu. (...) Il y a encore sur la terre beaucoup de peuples sauvages, comme les habitants primitifs de notre pays. Les enfants, vous devez remercier grandement Dieu, et l'aimer avec tout votre cœur, pour vous avoir fait naître dans un pays civilisé et chrétien* »[152].

Le deuxième livre, destiné aux élèves plus grands, et publié également en 1955 reprenait les mêmes thèmes, mais nommait cette fois l'Espagne :

« *Quant à nous, nous devons être très reconnaissants envers l'Espagne, parce que si nous sommes maintenant civilisés, si nous parlons la riche et harmonieuse langue castillane, et surtout, si nous professons la religion catholique, la seule véritable, nous devons tout cela à l'Espagne, notre mère patrie*[153]. »

Ce dernier terme, qui est commun à toutes les anciennes colonies hispaniques n'est pas sans une certaine confusion des genres grammaticaux. Cette juxtaposition entre une figure

---

[150] H.D. Curso de historia patria. Libro primero (curso elemental) 12° ed. Barreiro y Ramos, Mvdeo. 1955.

[151] Erreur que reproduira Eduardo Thomas dans son Compendio de Historia Nacional. Obra presentada en el concurso abierto para la preparación de un libro de historia nacional, resultando la única premiada, por decreto del 26 de noviembre de 1941. 4a edición. Talléres gráficos A. Monteverde y cía, 510 p, 1957, Montevideo. Ceci a orienté certains à penser qu'Eduardo Thomas n'átait autre que H.D. ou qu'il s'est alors agi d'un plagiat.

[152] « 14. Como todos los demás indios de América, eran *páganos*, es decir que no conocían al verdadero Dios. 16. Hay todavía en la tierra muchos pueblos que son salvajes, como los primitivos habitantes de nuestro país. Niños, debéis agradecerle mucho a Dios, y amarle con todo vuestro corazón, por haberos hecho nacer en un país *civilizado* y *cristiano ».* Op. cit.

[153] « En cuanto a nosotros, hemos de estar muy reconocidos a España, porque si ahora somos civilizados, si hablamos la rica y armoniosa lengua castellana, y sobre todo, si profesamos la religión católica, unica verdadera, todo se lo debemos a España, nuestra madre patria. » H.D., Curso de historia patria. Libro segundo, XV° edición. Barreiro y Ramos. Montevideo. 1955, 422 p.

paternelle et maternelle n'est peut-être pas innocente. Ainsi pour lui la terre, fécondée par Dieu (le père) peut être nommée charrúa :

« *Et comme au bout du compte, Dieu est celui qui dirige tous les événements de l'Histoire, nous lui devons d'infinis remerciements pour tant de bénédictions comme celles qu'il a versées sur la belle terre charrúa, notre chère patrie*[154]».

Le lien entre l'Indien national charrúa et la patrie semble définitivement établi dans les manuels au milieu du XXe. Ce sont alors les descriptions de l'Indien comme être sauvage, vivant à l'état de nature qui allaient se multiplier. Ainsi, le programme pour les écoles rurales de 1949 conseillait aux instituteurs d'enseigner la flore et la faune en le mettant en relation avec les Indiens[155]. L'Indien national devenait naturel, lié à la terre-territoire et avec lui la nation toute entière. Le même texte cite le « degré culturel des Indiens », anticipant l'enseignement d'une classification évolutionniste qui s'imposerait avec le temps et qui allait également se traduire par une comparaison avec les autres Indiens du continent. Le texte indique par ailleurs que la notion de progrès doit être apportée aux enfants. L'Indien devint alors définitivement une image de la préhistoire, ce que les manuels de Mauricio Schurman Pacheco et María Luisa Coolighan Sanguinetti, qui furent également des plus lus dans les écoles, illustrèrent parfaitement :

« *On peut affirmer que ces groupes se trouvaient, sauf les guaraníes, dans la période paléolithique supérieure*[156] ».

C'est bien évidemment leur mode de subsistance de chasseurs-cueilleurs qui plaçait pour les auteurs « *les indigènes de l'Uruguay par excellence* »[157] avant le néolithique. C'est également ce stade de l'évolution qui pour eux justifiait les traits moraux précédemment décrits par d'autres auteurs :

---

[154] « Y como en resumidas cuentas, Dios es quien dirige todos los acontecimientos de la Historia, debemos darle infinitas gracias por tantas bendiciones como derramó sobre la hermosa tierra charrúa, nuestra querida patria ». H.D., Curso de historia patria. Libro segundo, XV° edición. Barreiro y Ramos. Montevideo. 1955, 422 p.

[155] Programa de educación primaria para las escuelas rurales : Aprobado por resolución del Consejo de Educación Primaria de fecha 27 de octubre de 1949. Imprenta Nacional. Montevideo, 1950.

[156] « Se puede afirmar que estas agrupaciones se encontraban, salvo los guaraníes, en el período paleolítico superior. » SCHURMANN PACHECO, Mauricio. COOLIGHAN SANGUINETTI, María Luis. Historia del Uruguay desde la época indígena hasta nuestros días, Monteverde y cía. Montevideo, 1956, 600 p.

[157] « Son los indígenas del Uruguay por excelencia ». Op. cit.

« *sa mélancolie, le manque de joie qui aurait pu se manifester à travers de chants et de jeux, que nous ne leur connaissons pas, ce qui peut-être dû à leur maigre développement*[158] ».

On signalera cependant que ce manuel ne nie pas le massacre de Salsipuedes, mais le présente comme une bataille à la régulière. Chose plus étonnante on y attribue la mort de Bernabé Rivera aux Indiens *misioneros* révoltés en 1832 à Bella Unión. Dans un autre manuel publié à l'orée des années 60, les charrúas si agiles « *que selon les premiers chroniqueurs de la Plata, ils rattrapaient un cerf à la course*[159] » étaient toujours décrits comme de féroces guerriers :

« (…) *ils avaient pour habitude de s'infliger par fierté une incision pour chaque ennemi tué à la guerre. Certains ajoutaient à cette coutume celle de s'orner de la peau du visage du vaincu*[160] ».

3.4 L'Indien préhistorique

Autre grand ouvrage employé pour l'enseignement de l'histoire dans l'éducation nationale, l'Historia del Uruguay d'Alfredo Traversoni allait directement projeter tout ce qui a trait à l'histoire précolombienne dans la préhistoire[161]. Nous signalerons tout d'abord trois des principales affirmations de l'auteur, écrites en caractères majuscules dans le texte :

« *LA POPULATION INDIGENE DE L'URUGUAY EST PLUS RECENTE QUE CELLE DES AUTRES TERRITOIRES DE L'AMERIQUE (...) LES HABITANTS DE CE TERRITOIRE IGNORAIENT L'USAGE DES METAUX, CE POURQUOI ILS APPARTENAIENT*

[158] « Resalta su melancolía, la falta de alegría que hubiera podido manifestarse en cantos y juegos, que no les conocemos, quizas debido a su escaso desarrollo ». op. cit.
[159] « Según los primeros cronistas del Plata, eran tán ágiles que alcanzaban un ciervo a la carrera. » THOMAS, Eduardo. Compendio de Historia Nacional. Obra presentada en el concurso abierto para la preparación de un libro de historia nacional, resultando la única premiada, por decreto del 26 de noviembre de 1941. 4a edición. Talléres gráficos A. Monteverde y cía. Montevideo, 1957, 510 p.
[160] « solían inferirse por orgullo una incisión por cada enemigo que mataban en la guerra. Algunos añadían a esta costumbre la de adornarse con la piel del rostro del vencido ». Détail sans doute repris du poème de Martín Barco de Centenera, La Arjentina. Op. cit.
[161] « Como ocurría con la generalidad del Continente Americano, el territorio situado al este del Río Uruguay, estaba ya ocupado por poblaciones indígenas antes de su descubrimiento y conquista por los europeos. Ninguna de estas poblaciones dejó debidamente documentada su existencia, porque no alcanzaron el grado de desarrollo cultural que les permitía el conocimiento de la escritura. Su vida – hasta el momento del descubrimiento- pertenece pues a la PREHISTORIA DEL URUGUAY. » TRAVERSONI, Alfredo. Historia del Uruguay segunda edición, Editorial Medina. Montevideo, 1957, 597 p.

CULTURELLEMENT A L'AGE DE PIERRE (...) LE GROUPE PLUS IMPORTANT DE LA BANDE ORIENTALE ETAIT CELUI DES CHARRUAS[162] ».

Rien ne justifie l'affirmation selon laquelle la région ait été dans les dernières à avoir été peuplées, hormis, peut-être les théories de peuplement de l'Amérique les plus communément acceptées à l'époque. Nous sommes en présence d'une opération de projection au sens psychanalytique strict[163] (on est bien face à l'un des territoires les plus récemment colonisés). En tous les cas, ce manuel se distingue de tous les autres, car il décrit une suprématie de l'influence guaraní sur l'influence charrúa pour le territoire. A presque un siècle de la dissolution de San Borja del Yí, ce groupe commence à trouver une place dans l'histoire nationale. Salsipuedes est cependant toujours passé sous silence, et la description des Indiens du territoire, dans une édition de 1958 du même ouvrage[164], comporte moins de pages que celle des civilisations aztèque et inca. La même année, dans un livre plus précisément consacré à l'Amérique précolombienne et coloniale, A. Traversoni, en suivant la classification de Lewis E. Morgan, classa les amérindiens du Río de la Plata (hormis les guaranies) comme *« n'ayant pas dépassé le stade supérieur de la sauvagerie*[165] ». Autre particularité du manuel de Traversoni, il est le premier à présenter une « problématique indienne », jusque-là évincée, sous ces termes :

« *Le problème de l'Indien – Dans le Río de la Plata, il y avait alors deux problèmes différents. D' un côté, celui des indigènes des anciennes missions jésuitiques, qui s'étaient désorganisés après l'expulsion des jésuites. Et de l'autre côté, le problème des Indiens de la*

[162] « LA POBLACION INDIGENA DEL URUGUAY ES MAS RECIENTE QUE LA DE ESOS OTROS TERRITORIOS DE AMERICA (…) LOS POBLADORES DE ESTE TERRITORIO DESCONOCIERON EL EMPLEO DE LOS METALES, POR LO QUE CULTURALMENTE PERTENECIAN A LA EDAD DE PIEDRA (…) EL GRUPO MAS IMPORTANTE EN LA BANDA ORIENTAL ERA EL DE LOS CHARRUAS ». Op. cit.

[163] Dans le sens proprement psychanalytique ,la projection est l'operation par laquelle le sujet expulse de soi et localise dans l'autre, personne ou chose, des qualités, des sentiments, des désirs, voire des objets, qu'il meconnait ou refuse en lui. Il s agit la d'une defense d origine tres archaique et qu on retrouve a l'œuvre particulièrement dans la paranoïa ,mais aussi dans des modes de pensée « normaux » comme la superstition. LAPLANCHE, J. ; PONTALIS, J.B. Vocabulaire de la psychanalyse. PUF. Paris, 1978, p. 344.

[164] TRAVERSONI, Traversoni, Alfredo : historia del uruguay, manual para escolares, S/E, Montevideo, 1958, 300 p.

[165] « no haber superado el estado superior del salvajismo». L'auteur semble s'appuyer sur les écrits d'Antonio Serrano. TRAVERSONI, Alfredo. América precolombina y Colonial, Editorial Medina. Montevideo, 1958, 420 p.

Pampa, qui menaçaient périodiquement les estancias du sud et empêchaient le progrès de l'action colonisatrice[166] ».

Dans l'enseignement secondaire, un manuel de 1934 de Carbonell Debali parlait ainsi de « *coefficient de progrès* » dans une partie intitulée : « *Problèmes sociaux particuliers de l'Amérique : I – L'Indien*[167]». Les manuels de Schurmann Pacheco-Coolighan Sanguinetti, Traversoni et H.D. furent sans doute les plus utilisés de l'histoire de l'éducation nationale uruguayenne. En effet, jusque dans les années 70, et malgré quelques révisions, ils dépeignaient toujours les charrúas « *nos aborigènes par excellence*[168] », en disant qu'ils « *vivaient à l'âge de pierre*[169] ». Une question nouvelle apparut cependant dans les manuels, celle de la provenance des Indiens. Ainsi, dans un anachronisme encore une fois empreint de nationalisme, Mauricio Schurman Pacheco et María Luisa Coolighan Sanguinetti décrivaient :

« *Les indigènes qui habitaient la Bande Orientale à la découverte de l'Amérique provenaient de la pampa argentine, comme les charrúas et les chanás ; et du Brésil, comme les guaraníes et les guayanás*[170]».

Salsipuedes continua à être absent des manuels pendant la dictature militaire de 1973-1985. Au cours de celle-ci l'orientation idéologique de l'enseignement de l'histoire allait accentuer l'importance du patriotisme. Ainsi dans un texte intitulé « *L'histoire dans la culture du sentiment patriotique*[171] *»,* Washington Ródriguez expliquait :

On considère également importante l'étude de l'histoire parce qu'elle renforce chez l'enfant le sentiment de loyauté envers son passé historique et lui permet de s'identifier avec ceux qui

---

[166] « El problema del Indio – En el río de la Plata, se presentaban en esos momentos dos problemas distintos. Por un lado, el de los indígenas de las antiguas misiones jesuiticas, que se habían desorganizado después de la expulsión de los jesuitas. Y por otro lado, el problema de los indígenas de la Pampa, que periodicamente amenazaban las estancias del sur e impedían el progreso de la acción colonizadora. » Op. cit.

[167] « *Problemas sociales particulares de América : I – El indio : El coeficiente de progreso de todas las razas indígenas era sumamente débil ».* CARBONELL DEBALI, Arturo. Libro de Historia, 3er año de secundaria. Pap. Comini. Montevideo, 1934 (plan 1932).

[168] « Los charrúas son nuestros aborígenes por excelencia ». Texto único para el alumno de 4° año, todo el programa escolar. Todas las materias en un solo volúmen por un grupo de maestros especialistas. Barreiro y ramos. Montevideo, 1971, 248 p.

[169] « Nuestros indígenas vivían en la edad de piedra ». Op. cit.

[170] « Los indígenas que habitaban la Banda Oriental en el momento del descubrimiento de América provenían de la pampa argentina, como los charrúas y los chanás ; y del Brasil, como los guaraníes y los guayanás ». SCHURMANN PACHECO, Mauricio ; COOLIGHAN SANGUINETTI, María Luisa. Historia del Uruguay para uso escolar, desde la época indígena hasta nuestros días, Ed. Monteverde. Montevideo, 1972 (8a ed.), 204 p.

[171] « La historia en el cultivo del sentimiento patriótico ». Op. cit.

ont combattu, dans le sens le plus large du terme, pour qu'il vive dans un pays libre et organisé. Quand il comprendra que le devenir des temps et des événements a toujours mis l'homme face à son destin et qu'il fut nécessaire de ne jamais faiblir pour voir accomplis les postulats essentiels de la NATIONALITE, alors il sera possible qu'il se rende compte qu'il est celui qui doit continuer le combat et qu'il reçoit le témoignage pour continuer vers l'objectif avec des idéaux purs[172]».

En 1978, le CNEP (Consejo Nacional de Enseñanza Pública) publia un petit manuel de 12 pages qui mettait l'accent sur le lien entre ces « habitants primitifs » et le sentiment national. Le texte commence par citer quelques extraits du Tabaré de Zorrilla de San Martín, suivis d'une phrase pour le moins étonnante :

« *Bien que cela semble surprenant, notre pays est peut-être le seul en Amérique à ne pas avoir une histoire, parfaitement définie*[173]».

Qu'entend-on alors par histoire définie ? En tous les cas dans le texte, le charrúa continue à être « *l'élément typique de notre pays*[174]», qui *« Avec un instinct qui leur venait de très loin de l'intérieur, (ils) luttaient pour leur terre*[175]». Relevons ici cette allusion directe à l'intériorité, qui avec force désigne le lieu d'origine de l'instinct qui les rattache à la terre. L'analogie entre le corps de la nation et le corps humain est ici clairement exprimée, et nous retrouvons cet Indien « en nous », que l'on aurait ingurgité, action que l'on devine en renversant le mythe du banquet originel de Solís. Le texte revendique la connaissance par les charrúas de la musique et de la danse, dans une revalorisation qui tranchait avec leur condition de sauvages. Le souci d'inculquer le patriotisme semble avoir éclipsé les préoccupations des manuels antérieurs, dont le système qui opposait les Indiens nationaux aux guaraníes, qui reviennent cette fois non plus sous les traits d'Indiens *misioneros* soumis mais d'affreux cannibales :

---

[172] « También se considera importante el estudio de la historia porque fortalece en el niño el sentimiento de lealtad hacia su pasado histórico y le permite identificarse con los que lucharon, en el sentido más amplio de la palabra lucha, para que viva en un país libre y organizado. Cuando entienda que el devenir de los tiempos y de los acontecimientos ha puesto siempre al hombre frente a su destino y que fue preciso no declinar jamás para ver cumplidos los postulados esenciales de la NACIONALIDAD, entonces será posible que se dé cuenta que él es el continuador de la lucha y que recibe el testimonio para seguir hacia la meta con ideales puros. » RODRIGUEZ, Washington. Temas de educación, la enseñanza de la historia en los años escolares. Colección pedagógica. Imp. Vinaak. Montevideo, 1977, 32 p.

[173] « Aunque parezca sorprendente, nuestro país quizá sea actualmente el único en América que no cuenta con una verdadera historia, perfectamente definida ». Primitivos Habitantes. CNEP. 1978, 12 p.

[174] « Todos sabemos que el grupo Charrua es el elemento típico de nuestro país ». Op. cit.

[175] « Con un instinto que les venía desde muy adentro, luchaban por su tierra ». Op. cit.

« Malgré leur nature pacifique et hospitalière, le groupe guaraní constitua un peuple guerrier (...) Ils étaient cruels avec les vaincus, ils faisaient esclaves les femmes et les enfants et avaient pour coutume de tuer les hommes au cours de réunions solennelles au cours desquelles ils pratiquaient des actes de cannibalisme[176]».

C'est à travers un attachement vital à la terre qu'on a vu localisé au plus profond de leurs entrailles que les Indiens sont présentés :

« *Les derniers charrúas moururent très loin, à Paris… Mais ce n'était pas là leur terre… ce n'était pas leur patrie… et loin d'elle ils ne purent vivre… Et c'est là qu'ils moururent*[177] ».

En 1979, le programme pour les écoles urbaines recommandait aux enseignants de travailler avec les enfants à partir d'activités comme la conception de l'habitat indigène et la connaissance des légendes et des poèmes. Signalons ici que ces légendes ne sont en rien indiennes, puisqu'il s'agit de textes nativistes tels que Tabaré. Le même texte, dans la partie consacrée aux classes de 3ème année, conseille d'apprendre aux enfants à « *citer des familles illustres* », dans une partie dont l'objectif est de « *donner des connaissances sur la famille nationale*[178] ». Une famille dont est bien évidemment absent l'Indien, tout comme l'afro-américain. Tout au long de la période dictatoriale, l'évolutionnisme restait la caution scientifique du discours historique sur l'Indien :

« *Les indigènes qui ont habité la Bande Orientale du fleuve Uruguay possédaient des cultures inférieures, ils vivaient à l'état sauvage (...) De par leur stade primitif, ils n'ont presque pas pesé sur l'évolution postérieure de notre pays*[179]».

---

[176] « A pesar de ser por naturaleza pacifico y hospitalario el grupo guaraní constituyó un pueblo guerrero. (…) Eran crueles con el vencido, esclavizaban a las mujeres y a los niños, y a los hombres solían matarlos en reuniones solemnes donde practicaban actos de canibalismo ». Op. cit

[177] « Y los últimos charrúas murieron muy lejos, en París… Pero esa no era su tierra… no era su patria… y lejos de ella no pudieron vivir… Y allí murieron ». Op. cit.

[178] Programa para escuelas urbanas – Republica Oriental del Uruguay. MEC, Codicen- CEP. Montevideo, 1979.

[179] « Los indígenas que poblaron la Banda Oriental del río Uruguay poseyeron culturas inferiores, vivían en estado salvaje. (…) Debido a su estado primitivo no influyeron casi en la evolución posterior de nuestro país ». SCHURMANN PACHECO, Mauricio ; COOLIGHAN SANGUINETTI, María Luisa. Historia del Uruguay para uso escolar, tomo I, Ed. Monteverde. Montevideo, 1981 (16e ed.), 247 p.

Certains manuels placeraient directement les Indiens dans la préhistoire, en remettant en question la chronologie universelle :

« *Il y eut une grande étape dans l'évolution de l'Humanité pendant laquelle l'homme ne connaissait pas encore l'écriture. Cette période s'appelle la Préhistoire. Les peuples ont connu l'écriture à différentes époques, ce pourquoi la Préhistoire ne finit pas pour tous à la même date. Parmi ceux-ci il faut compter ceux qui habitaient notre pays, qui entre dans l'histoire avec les premiers récits du voyage de Solís, qui eut lieu en 1516*[180]».

Au cours des années 80, les manuels de M. Schurmann et M.L. Coolighan allaient introduire des notions plus complètes sur les habitants précolombiens de la région. Le manuel comportait désormais des descriptions de Pero Lope de Sousa, du père Cayetano Cattáneo ou encore d'Oviedo. On peut dire que ces années constituèrent l'apogée de l'évolutionnisme dans les textes destinés aux écoliers. On trouvait alors des classifications systématiques telles que :

« -les cultures inférieures, formées par des peuples de cueilleurs, chasseurs ou pêcheurs, caractérisés par une vie nomade et une économie destructive ;
-les cultures moyennes, avec des peuples cultivateurs de village qui ont appris certaines pratiques agricoles et mènent une vie semi-sédentaire avec une économie partiellement constructive
-les hautes cultures, avec des peuples fondamentalement agriculteurs de vie urbaine. Les peuples qui se placent dans cette dernière étape culturelle, n'ont pas seulement crée des villes mais également organisé la société (division du travail, famille, religion, gouvernement et ont réalisé une série de progrès dans l'activité scientifique, la métallurgie et l'écriture. C'est dans ces hautes cultures indigènes qu'ont commencé à se développer les premières manifestations de la vie civilisée américaine[181]. »

[180] « Hubo una gran étapa en la evolución de la Humanidad en la que el hombre aún no conocía la escritura. A ese período se le llama Prehistoria. Los pueblos han ido conociendo la escritura en distintas épocas, razón por la cual la Prehistoria no finaliza para todos en la misma fecha. Entre ellos debemos contar a los que poblaban nuestro país, que entra en la historia con los primeros relatos del viaje de Solís, ocurrido en 1516 ». MAZZARA, Susana ; AROCENA, Matilde ; TRELLES, María Gloria. Historia 1 – Ciclo básico. Primera parte. Ed. Kapelusz, Montevideo, 1977, 108 p.

[181] las culturas inferiores, integradas con pueblos de recolectores, cazadores o pescadores, caracterizados por llevar una vida nómade y una economía destructiva ; -las culturas medias, con pueblos cultivadores de aldea que se han iniciado en ciertas prácticas agrícolas y llevan una vida semi-sedentaria con una economía parcialmente constructiva - las altas culturas, con pueblos fundamentalmente agricultores de vida urbana. Los pueblos que se ubican en esta última etapa cultural, no solo crearon ciudades sino que organizaron la sociedad (división del

Ajoutons que pour ce manuel : « *les indigènes établis dans la Bande Orientale de l'Uruguay doivent se placer au niveau des cultures inférieures »* [182]. Dans une autre classification, les Indiens sont séparés en plusieurs catégories, toujours selon un continuum évolutionniste :

« - *chasseurs inférieurs (1er niveau chronologique et évolutif) – Catalanense, cuareimense*
- *chasseurs supérieurs (complexe de l'arc et de la céramique, comprend les chasseurs épimiolithiques (pointes de flèche, boleadoras), la culture incisive du sud du Brésil (objets lithiques zoomorphes, casse-têtes à plusieurs pointes), la culture de relations patagoniques (macro-ethnie charrúa)*
- *peuples d'agriculteurs inférieurs (peuples reliés aux cultures paranaenses et guaraníes)* »[183]

Il nous faut remarquer ici la prise en compte des travaux plus récents alors en archéologie et anthropologie. L'image du primitif n'est pas à ranger définitivement dans le négatif, ainsi cet homme « à l'âge de pierre » a également une charge positive à l'image du « bon sauvage » (Mathis, 2011). Toutefois, le fait plus intéressant à dégager pour nous ici est la substitution de la justification de la colonisation présente dans les premiers manuels. Alors que ces derniers impliquaient la dichotomie entre sauvagerie et civilisation, puis l'adhésion à la foi chrétienne, c'est ici la supériorité dans l'échelle de l'évolution qui vient rendre légitime la domination :

---

trabajo, familia, religión, gobierno y realizaron una serie de adelantos en la actividad cientifica, en la metalurgía y en la escritura. En estas altas culturas indígenas fue donde comenzaron a desarrollarse las primeras manifestaciones de la vida civilizada americana ». SCHURMANN PACHECO, Mauricio ; COOLIGHAN SANGUINETTI, María Luisa. Historia del Uruguay : I. Epocas indígena, hispánica y libertadora. Ed. Monteverde, 6a ed°. Montevideo, 1985, 480 p.

[182] « los indígenas establecidos en la Banda Oriental del Uruguay deben ubicarse en el nivel de las culturas inferiores ». Op. cit.

[183] « -los cazadores inferiores (1er nivel cronologico y evolutivo) – Catalanense, cuareimense
-los cazadores superiores (complejo del arco y cerámica, comprende varios estratos culturales :
a) los cazadores epimioliticos (puntas de flecha, boleadoras)
b) la cultura incisiva del sur de Brasil (objetos líticos zoomorfos, rompecabezas de varias puntas)
c) la cultura de vinculaciones patagónicas (macro etnia charrúa)
-los pueblos de agricultores inferiores
a) los pueblos con cultura de vinculaciones paranaenses
b) los guaraníes ». Op. cit.

« *ils étaient les habitants plus anciens et plus nombreux de l'Amérique, mais son niveau d'évolution, inférieur à celui de l'européen, les transforma en groupe subordonné et généralement exploité par l'homme blanc*[184]».

Dans le même esprit, le programme révisé en 1986 conseillait aux instituteurs d'enseigner les différences entre nomadisme et sédentarisme et l'évolution des habitats et des vêtements[185]. La trilogie officialisée par les historiens au cours des années 60 (charrúas, guaraníes et chanáes) est présentée dans le cadre évolutionniste. A la cartographie ethnique s'ajoutait une représentation qui plaçait ces groupes à différentes étapes de l'évolution. Observons quelques extraits d'un ouvrage original intitulé « Los indios eran muy penetrantes »[186], recueil humoristique d'expressions que J.M. Firpo, instituteur, a recueilli dans les rédactions de ses élèves de primaire :

« *Les Indiens étaient pénétrants (...) Ils étaient taciturnes et costauds et ne se lavaient jamais, et en plus ils pouvaient avoir beaucoup de femmes (...) Ils étaient alphabétes*(sic) *et les espagnols leur ont appris à avoir de la mémoire (...) Ils étaient sales, pouilleux, et puants et mangeaient tout ce qu'ils trouvaient, des chats, des chiens, des poules, des pigeons et des furets (...) Les Indiens se battaient avec n'importe qui et gagnaient toujours. Ils avaient une fléche très dangereuse. Ils avaient beaucoup de sang*[187] *et ils étaient musculaires* (sic) *(...) Ils étaient vindicatifs, vicieux, roublards, et ils n'aimaient pas la civilisation (...) Les Indiens étaient courageux et crasseux*[188]. »

Ce document nous apporte une vision très intéressante sur l'image de l'Indien à la fin des années 70, et plusieurs de ces affirmations, vues ici comme humoristiques, sont encore bien présentes en Uruguay.

---

[184] « eran los habitantes más antiguos y los más numerosos de América, pero su nivel de evolución, inferior al del europeo, los transformó en grupo subordinado y generalmente explotado por el hombre blanco ». Op. cit.
[185] Programa de educación primaria para las escuelas urbanas : Aprobado por resolución del Consejo de Educación Primaria de 1957. Revisión de 1986. CEP, ANEP, 1986.
[186] José María Firpo : Los indios eran muy penetrantes, Ed. Calicanto, 92 p, Montevideo, 1978.
[187] Rappelons ici le sens de l'expression qui signifie avoir beaucoup de caractère.
[188] « Los indios eran penetrantes.(…) Eran taciturnos y fuerzudos y no se lavaban nunca, y además podían tener muchas señoras (…) Eran alfabetos y los españoles les enseñaron a tener memoria (…) Eran sucios, piojosos y jediondos y comían todo lo que encontraban, como ser gatos, perros, gallinas, palomas y comadrejas. (…) Los indios peleaban con cualquiera y ganaban siempre. Tenían una flecha muy brava. Tenían mucha sangre y eran muy musculares.(…) Eran vengativos, viciosos, estafadores, y no les gustaba la civilización.(…) Los indios eran valientes y mugrientos ». Op. cit.

L'enseignement de l'Indien suit l'évolution que nous avons décrite pour les arts et les sciences humaines. Nous y retrouvons le renversement qui aura été l'objet de cette partie, à savoir la construction d'un Indien national, résultant du besoin d'une différenciation des autres nations sud-américaines. Par le jeu de distinctions, d'abord avec le guaraní cannibale, puis le *misionero* docile, le charrúa devient une figure ambivalente. Le système qui distingue les charrúas des guaraníes selon l'opposition entre un Indien « insoumis » et un Indien « soumis » vient renforcer l'idée du charrúa comme Indien « uruguayen par excellence ». C'est dans la tension entre les deux pôles de cette ambivalence (sauvagerie et patriotisme) que le nationalisme instrumentalise l'Indien. La perspective nationaliste apportait un message bien précis qui consistait à dire que l'Uruguay existait dès la découverte, qu'il était habité par les charrúas et que le peuple uruguayen a hérité de ceux-ci son courage et son héroïsme (Sansón Corbo, 2011). Remarquons que la construction de la figure de « l'Indien national » coïncide historiquement avec celle du héros national (à savoir Artigas), dans le projet d'affirmation nationaliste visant à se distinguer des pays voisins et construire une légende nationale autour de symboles qui puissent rassembler un pays divisé par 50 années de guerre civile. L'amour pour la patrie est irrationnel, inexplicable et naturel. Il finira par condamner notre Indien qui ne pouvait survivre à un autre Etat que le sien (ce qui est encore une projection puisque ces Indiens ne semblaient pas connaître d'organisation étatique). De cette manière, tout comme avec le mythe de Solís, l'Indien national surgit d'un jeu d'inversion de rôles. La mort de l'Indien vient étouffer la problématique de tout métissage, et l'évolutionnisme viendra éloigner davantage de *notre* modernité cet Indien à plumes. Une nouvelle opposition apparaît alors dans les manuels avec les civilisations précolombiennes d'Indiens étatiques (Mayas, Aztèques et Incas). L'inscription dans l'échelle évolutionniste correspond alors autant à la distinction entre Uruguayen et Indien qu'à forger encore davantage l'image d'un indien tellurique et passionnel.

Il nous semble qu'au delà de ces variations, en lien avec leur contexte historique et social, une préoccupation traverse les textes de tous ces manuels jusqu'au XXIe siècle, et c'est la nécessité de nier le métissage. Ainsi dès le XIXe, alors qu'on a pu observer la présence d'Indiens ou au moins de descendants sur le territoire, ceux-ci sont niés et les textes parlent toujours de l'Indien au passé. Leur disparition est un fait que tous les manuels affirment, avec le corollaire d'un « pays sans Indiens ». Ce phénomène s'accentue au cours du XXe simultanément au passage de l'Indien sauvage et barbare à un Indien simplement relégué à un stade antérieur de l'évolution. Les trois arguments qui sont encore utilisés pour nier le métissage, tout en affirmant leur disparition (leur nombre réduit, leur incompatibilité

culturelle pour le métissage et enfin l'arrivée massive d'immigrés européens au XXe) sont encore aujourd'hui repris pour nier l'existence d'Indiens sur le territoire. C'est bien une alternance de distanciations et de rapprochements que nous avons pu observer dans la construction de l'image de l'Indien à travers le temps. Ces dernières années, plusieurs manuels ont commencé à citer l'apparition de groupes de descendants qui revendiquent leur origine amérindienne autochtone. On est encore cependant loin de parler d'une ancestralité indienne dans les manuels, de même que les habitants du territoire actuellement français se sont crus descendants des troyens jusqu'au XVe (Beaune, 1985 : 33), les Uruguayens apprennent encore que leurs ancêtres sont issus des immigrations européennes. C'est un métissage inter-européen qui est placé au-devant de celui qui eut sans doute lieu au cours des trois premiers siècles de conquête, et qui a porté le nom du « creuset de races ». Comme on le signalait pour le contexte du discours évolutionniste dans les manuels, ce métissage permet une identification à cet *extrême-occident* que le Río de la Plata rêve toujours d'incarner.

Après le silence de la censure (le déni) et la construction d'une image (fétiche) instrumentalisée par le discours nationaliste et libéral, l'Indien va progressivement faire l'objet d'une toute autre attention pour les Uruguayens. L'objet de notre prochaine partie sera de décrire le passage en douceur de cet Indien « à soi » que nous avons observé, vers un Indien « en soi », « en moi », et surtout « en nous ».

« J'écrivais l'histoire ancienne
et l'histoire moderne frappait à ma porte[1] ».

François-René de Chateaubriand.

Sixième partie

De l'Indien « à soi » à l'Indien « en soi » : le *renouveau indien*

Introduction : La gestation de l'Indien en nous.

Jusqu'à la fin du XXe siècle, les manuels scolaires continuaient à hiérarchiser les populations amérindiennes selon leur degré de civilisation. Celui de Mariela Amejeiras, pour les 4ème année consacrait ainsi 24 pages aux aztèques et incas contre 4 aux Indiens du Río de la Plata[2]. L'image de l'Indien national construite au XIXe était elle aussi toujours présente en 1994 :

« *Les charrúas sont les indigènes de l'Uruguay par excellence (...) de petits yeux semi-fermés de par l'habitude de vivre à découvert en regardant à de longues distances (...) leur aspect était sérieux, presque toujours dur et insoumis*[3]. »

C'est à partir de la chanson populaire, du théâtre et des arts graphiques que l'Indien deviendrait un symbole de résistance. Cet Indien qui s'opposait à l'Etat fit son apparition alors qu'à la fin des années 60, l'utopie *Batlliste* vacillait. Parallèlement, en pleine dictature militaire, de nouveaux récits historiques verraient le jour, et cela malgré la censure et l'omniprésence d'un discours nationaliste exacerbé. L'instrumentalisation de l'Indien

[1] CHATEAUBRIAND, François-René de. Études ou discours historiques sur la chute de l'Empire romain, la naissance et les progrès du christianisme et l'invasion des barbares, Lefèvre. Paris, 1831.
[2] AMEJEIRAS, Mariela ; SINSICALCO, María Cristina. Manual para 4º año escolar, A. Monteverde y cía s.a. Montevideo, 1993,150 p.
[3] ARTEAGA, Juan José ; COOLIGHAN, María Luisa. Historia del Uruguay, desde los orígenes hasta nuestros días. Barreiro y Ramos. Montevideo, 1994, 624 p.

national, tout comme celle d'Artigas devenait trop évidente et la répression militaire contre les charrúas, une parabole de la situation dans laquelle le pays s'était vu plongé. En 1985, le retour à la démocratie s'accompagnerait de nouveaux discours sur l'Indien. C'est à ce moment que les premières associations de descendants d'Indiens verraient le jour.

La post-dictature, avec sa relativisation des discours qui la précédèrent, de même que la globalisation, avec les effets de réaction à « l'homogénéisation » culturelle, allaient participer du changement de discours sur l'Indien. L'entrée de l'Uruguay dans le Mercosur[4] confronterait le pays à des « autres », et entraîner, selon T. Porzecanski, de nouvelles stratégies identitaires qui recourraient à des racines culturelles nouvelles dans les récits originels de la nation uruguayenne, en contradiction avec le dénommé « crisol de razas » (Porzecanski, 1992) : le modèle de l'Etat-nation se trouvait remis en question. Le continent dans son ensemble connut alors une vague d'indigénisme et d'indianisme politique inédite. L'Uruguay, à travers les discours de ce que nous avons appelé le *renouveau indien*, chercha sa place dans le concert de mouvements alter-mondialistes qui placèrent les luttes indiennes comme les fers de lance du changement qu'elles prônaient. Nous décrirons la dimension militante de ces discours à travers notamment l'affrontement qui les opposa à l'université au cours des années 90. Nous verrons ensuite le contexte actuel relatif à l'iconographie de l'Indien, inscrit grâce à notre étude dans une évolution diachronique. Pour terminer cette partie, nous décrirons un mythe sur l'Indien tout aussi important que celui de Solís en Uruguay. La *garra charrúa,* mythe footballistique, va nous éclairer sur les renversements symboliques qui auront fait de l'Indien charrúa une icône nationale.

1 - L'heure de la revendication, l'Indien contre l'Etat.

1.1 Vacillement d'un modèle et analogies de la répression

En 1958, la défaite électorale de la *restauration néo-batllista* conduisit à la fin d'une période de plus de quatre-vingt-dix années de gouvernements *colorados* et le pays était plongé dans une crise économique qui ébranlerait l'idéal du pays *modèle*. L'identité uruguayenne construite au début du XXe sous le projet modernisateur du *Battllismo* voyait sa fin arriver.

[4] Mercado Común del Sur, Organisme plurinational auquel participent l'Argentine, le Paraguay (actuellement suspendu), le Brésil, l'Uruguay et le Vénézuela.

Les années 60 furent donc des années de crise politique, sociale et économique, qui entraînèrent l'irruption de discours remettant en cause les modèles alors en place. C'est dans les chansons rurales nativistes de cette décennie que nous observons une transformation des représentations de l'Indien charrúa. Les chansons « criollas », *payadas* (joutes oratoires) et *milongas* allaient revendiquer l'Indien « victime » au sein de l'opposition entre ruralité et urbanisme. Nous trouvons ainsi en 1960 le titre « Los últimos Charrúas » interprété par le duo « Los nativos » et surtout « Tabaré », de Tabaré Etcheverry, toutes deux sont des complaintes sur la disparition des charrúas. L'Indien devint un symbole de la résistance et il n'est pas étonnant de voir l'un des principaux mouvements politiques d'opposition, le MLN (Mouvement de Libération Nationale) adopter le surnom de « Tupamaros » (terme inspiré de Tupac Amaru mais surtout d'Ismael d'E. Acevedo qui désigne les gauchos sous ce nom). La chanson populaire, fer de lance des discours de l'opposition, allait trouver avec l'Indien un thème lui permettant de dénoncer la répression, en contournant la censure. Tel fut le cas de l'album « Por el indio canto » du duo « Los lugareños » (composé de Washington Benavides et Martín Díaz y Almeida), mais surtout de titres comme « Canción para mi América » de Daniel Viglietti ou encore « La muerte del cacique Sépé » d'Hector Numa Moraes, tous deux exilés au cours de la dictature. L'Indien comme victime du processus historique impérialiste démarré avec la colonisation était un thème alors récurrent dans la chanson populaire d'autres pays du continent (on se contentera de citer les chansons d'Atahualpa Yupanqui en Argentine ou du groupe Quilapayun au Chili).

Tout au long de la période dictatoriale de 1973-1985, les arts graphiques continuèrent leurs recherches sur les motifs précolombiens américains. Ainsi les tapisseries d'Ernesto Aroztegui reproduisant des motifs Nazca et Inca (directement inspirées par la revue « El Grillo »), virent leur prolongement dans le travail de six de ses élèves qui, allaient présenter un tapis intitulé « Guerreros Paracas » au « Primer Encuentro de Tapicería Uruguayo-Brasileña », de Montevideo, en septembre 1975. Mais d'autres artistes inscriraient leur travail dans la lignée des chanteurs populaires engagés. Ce fut le cas de Nelbia Romero en 1983, avec sa performance multidisciplinaire « Salsipuedes ». L'Indien, victime de la répression de l'Etat est un reflet de la situation politique. C'est avec sa collaboration et également sur le thème de Salsipuedes, (qui a jusque-là été comme on l'a vu soigneusement évité), qu'Alberto Restuccia et sa compagnie Teatro Uno allaient créer une pièce de théâtre portant le même titre en 1985, et qui constitua un jalon pour le discours du *renouveau indien*.

Décrite comme un « show-historico-culturel-folklorique-musical », le spectacle comptait trois parties : « Sang charrúa, Génocide ethnique et Le pays de l'Urú ». Il s'agissait d'une :

« *revendication de toutes les ethnies uruguayennes autochtones disparues, contre toutes les intolérances et qui appelle à ce que ne se reproduisent pas des faits sanglants comme ceux dont a été l'auteur le premier gouvernement de cette république, il s'agit d'un « aide-mémoire » pour éviter l'oubli historique* » (Restuccia, 1985 : 12)[5].

La pièce connut un succès considérable, en restant à l'affiche pendant plus d'un an. Il s'agit sans doute de la première œuvre culturelle à diffuser de manière aussi massive l'épisode de Salsipuedes et à le condamner. Elle marque, pour certains, le début du discours néo-indigéniste et mythique, qui succédait aux discours ethnocentristes des chroniques et au discours *informé* des historiens de la deuxième moitié du XXe (Porzecanski, 2006). L'apparition de ces nouveaux discours ne doit cependant pas être limitée à une dénonciation de la dictature. Il nous semble que même si comme on le verra, les principales œuvres illustrant le mouvement du *renouveau indien* virent le jour au lendemain du retour à la démocratie, leur gestation est à chercher avant le coup d'Etat de 1973. La dictature vint appuyer la remise en question du modèle *Batlliste* et d'un Etat protecteur. Un Etat qui n'avait pu éviter la répression sanglante et se voyait alors totalement dépourvu de légitimité. Pour paraphraser le titre du conte d'Andersen, ce n'est pas le roi ici mais l'Etat qui est nu. Le discours du *renouveau indien* naît alors avec une recomposition de la place de l'Indien dans le discours d'avant-dictature, et en particulier de ce qui l'articulait avec l'Etat-nation.

Signalons que Tomás de Mattos écrivit en 1988 Bernabé Bernabé inspiré par les déclarations d'un ancien tortionnaire, entre les mains duquel passèrent plusieurs Tupamaros[6]. L'ouvrage, qui allait devenir l'un des plus grands best-sellers de la littérature uruguayenne racontait l'opération militaire qui devait conduire à l'extermination des Charrúas, ainsi que la vengeance des survivants à Yacaré Cururú lors de la capture de Bernabé Rivera. La description de l'opération montra comment le président Rivera et son colonel de neveu planifièrent leurs actions pour tromper les Charrúas. Avec « Bernabé » nous confirmons la place importante du genre « roman historique » dans la littérature uruguayenne. Tomás de Mattos réactualisait notamment l'Ismael d'Acevedo, et venait, tout comme la pièce de

[5] « Sangre charrúa, Genocidio étnico » et « El país del Urú. Salsipuedes (El exterminio de los charrúas) » Libro de documentos, Teatro Uno, Montevideo, 22 p. Alianza Francesa. Montevideo, 1985.
[6] Informations données à Gustavo San Román par l'auteur Tomás de Mattos en 1997, et à Darío Arce en 2002.

Restuccia, faire de Salsipuedes un symbole fort. Pour un peuple qui venait de se délivrer d'un régime militaire responsable de tortures, de disparitions et de l'exil de dizaines de milliers de ses citoyens, Salsipuedes était ainsi devenu un dur signe de trahison et de génocide (San Román, 2005 : 643)[7].Le principal artisan de la loi d'amnistie à l'issue de la dictature ne fut autre que Julio María Sanguinetti, président de la république de 1985 à 1990 et ensuite de 1995 à 2000. Membre du parti *colorado*, il relativisa publiquement la portée historique de Salsipuedes à plusieurs reprises[8]. Rappelons ici la proximité sémantique, plus que phonétique entre amnistie et amnésie qui signale pour Paul Ricoeur l'existence d'un pacte secret avec le déni de mémoire (Ricoeur, 2000 : 585), et le fait que s'il n'existe pas de loi d'amnistie pour les exactions que comprit le massacre de Salsipuedes, c'est surtout de par l'inexistence de la convention de Genève en ce temps-là. Le parallèle entre l'amnistie des individus coupables de crimes contre l'humanité au cours de la dictature et l'oubli forcé du massacre des Indiens uruguayens par excellence devint récurrent dans les expressions du *renouveau indien*. Nous avons pu observer ces analogies à travers les récits de certains descendants dans notre première partie. Ici encore, il y a un phénomène de *résonance* mémorielle qui fera fi de tout anachronisme, d'autant que le coupable est habillé du même uniforme militaire à 150 ans d'intervalle. N'oublions pas que l'armée, cette *grande muette*, n'est jamais que le bras armé de l'Etat. L'opposition de termes que sous-tend le nouveau discours sur l'Indien peut se résumer avec le tableau suivant :

Charrúas /peuple/ militants politiques	**Etat (armée)**
Résistance	**Répression**
Victimes	**Bourreaux**
Mémoire	**Amnistie (oubli forcé)**

[7] SAN ROMAN, Gustavo. La garra charrúa : fútbol, indios e identidad en el Uruguay contemporàneo, p. 643, in Bulletin Hispanique, n° 2, Editions Bière. Bordeaux, 2005.
[8] Notamment lors d'une interview télévisée accordée à C. Perciavalle en 1990, reproduite dans le documentaire « El grito del silencio » et récemment citée comme preuve par E. Picerno pour « négation de génocide ». Journal La República du 10 septembre 2012.

1.2 La révision historique, refaire l'histoire.

En 1986, l'historien Oscar Padrón Favre remit en question l'affirmation qui niait l'existence d'Indiens en Uruguay. Pour lui, s'il est vrai qu'il n'existe pas de groupes ethniques qui vivent de manière indépendante de la société nationale, les Indiens sont présents à travers un héritage biologique et culturel (Padrón Favre, 1986). Il basait son argumentation sur trois éléments :

1 – une partie de la population du pays porte du sang indien dans ses veines
2 – l'influence de cette origine est, ou a été très importante jusqu'à il y a peu dans certaines aires rurales
3 – l'étude de la psyché, des coutumes et des croyances de l'homme de nos campagnes révèle l'existence de cette influence.

Pour lui, la vision traditionnelle qui niait les origines indiennes des Uruguayens devait être corrigée et cette correction se devait d'être diffusée (Padrón Favre, 1985 : 87-92). Mais cet historien s'opposa à l'assimilation du Charrúa comme Indien national, en désignant un héritage ethno-culturel et démographique majoritairement *guaraní-misionero*. Les Charrúas, opposés aux guaraníes par une rivalité séculaire et antérieure à la conquête, n'étaient pour Favre qu'un groupe minoritaire (Padrón Favre, 1997). Associé au parti *colorado* dont il est membre (tout comme E. Acosta y Lara), Padrón Favre est vu par certains groupes de revendication indienne comme un farouche ennemi des Charrúas. Ses propos sont généralement discrédités sur la base de ce que son travail serait une défense du héros et fondateur du parti colorado (Fructuoso Rivera). Cependant, plusieurs autres historiens rejoignirent sa position, dont Daniel Vidart et Renzo Pi Hugarte. Ces deux chercheurs, anthropologues auto-proclamés (ayant commencé leurs recherches avant l'existence de la formation universitaire du même nom, ils y ont participé en tant qu'enseignants) sont considérés à partir des années 80 comme les plus grands experts de la discipline en Uruguay. Au delà de leurs recherches ethnographiques et ethno-historiques, travaux qu'ils menèrent et publièrent parfois ensemble, c'est la publication d'ouvrages spécialisés sur le sujet et adressés au grand public qui allaient les consacrer définitivement comme les spécialistes de la question dans les années 90 (Vidart, 1996 ; Hugarte, 1993). Bien que reconnaissant un métissage entre Européens et Indiens essentiellement guaranís, leur thèse principale reste l'affirmation d'une population uruguayenne majoritairement issue du « crisol de razas ».

Mais au cours des années 90, en provenance de milieux extra-académiques, un autre discours allait exprimer avec force les couples d'opposition qui comme on l'a vu, feraient du Charrúa un symbole libertaire. Rappelons encore que c'est en ces années que surgirent les premiers groupes de revendication indienne. Les ouvrages-phare du *renouveau indien* sont le fait d'auteurs pour la plupart proches (voire membres déclarés) des mouvements indigénistes alors naissants et politiquement orientés à gauche. C'est le cas par exemple d'un des rares ouvrages (seul Padrón Favre avec « Ocaso de un pueblo indio » allait le rejoindre) à traiter de l'expulsion et du massacre des Indiens misioneros de San Borja del Yí, « La Capataza » d'Eduardo Lorier[9], en 1992. Il nous faut remarquer ici que ces années sont également celles du retour de nombreux exilés de la dictature particulièrement sensibles à la thématique indienne. Les parallèles entre leur sort et celui des Indiens « exilés » en France, mais surtout l'expérience d'être étranger dans un autre pays, allaient les motiver à écrire sur le sujet. Tel fut le cas de Danilo Antón, dont les livres avaient une prétention historique et non littéraire. Dans « Nuestro Uruguay Pirí – descorriendo los velos de una historia racista » (Antón, 1993), il revendiqua clairement son intention :

« *Notre propos est de nous assurer d'une manière ou d'une autre qu'une thérapie collective se déchaîne qui nous permette de nous débarrasser de tous ces poids de l'histoire qui nous empêchent d'être nous-mêmes, et finalement de nous réaliser dans notre énorme potentiel en tant que nation* » (Antón, 1993 : 11)[10].

Dans ses livres, Danilo Antón, géographe de formation, réorganise les informations jusque-là connues des ouvrages historiques dans une « vision révisionniste » (Antón, 1998) ». Pour lui, Artigas était familier des Charrúas, et tout comme le gaucho métis, le *prócer* aurait hérité « *des Indiens Pampas* (par ce terme il désigne tous ceux qu'il assimile aux charrúas) *l'hospitalité, le sens de l'appartenance, la vision quasi religieuse de la nature qui l'entourait et plus tard une forme d'organisation confédérative qui était typique de ces peuples*[11]». D. Antón réécrit une ethnographie charrúa. Sous sa plume, ceux-ci pratiquaient le totémisme, la polygamie, et l'agriculture :

[9] Eduardo Lorier est actuellement élu pour le Parti Communiste Uruguayen et membre du Frente Amplio (coallition de gauche au gouvernement).

[10] « Nuestro propósito es el de asegurarnos que de alguna manera se desencadene una terapia colectiva que nos permita desembarazarnos de todos esos lastres de la historia que nos impiden ser nosotros mismos, y por ende realizarnos en nuestro enorme potencial como nación. » Danilo Antón, op. cit.

[11] « de los indios Pampas tomó la hospitalidad, el sentido de pertenencia, la visión casi religiosa de la naturaleza que lo rodeaba y más tarde una forma organizativa confederativa que era típica de estos pueblos ». Antón, 1993 : 61.

« *Tous les peuples natifs des régions tropicales et tempérées d'Amérique connaissaient l'agriculture. Il n'y avait aucun peuple aborigène qui ne sût planter et cultiver [en Uruguay] la nourriture était si abondante qu'on pouvait se passer de l'agriculture*[12]».

Allant à l'encontre des théories ethnohistoriques reconnues par l'académie, D. Antón contesta les chiffres de la population indienne et décrivit des Indiens pacifiques avant l'arrivée des colons :

« *A partir de l'arrivée des étrangers européens la stabilité et la paix se terminèrent (...) Soudain, un peuple qui basait son existence sur la pêche et l'agriculture, dut se faire presqu'exclusivement guerrier et chasseur*[13]».

C'est également la place de la femme dans la société charrúa qu'Antón révisa. Pour lui, celles-ci auraient occupé une place centrale dans des sociétés qui se sont vues transformées par la guerre aux colonisateurs. Mais ce qui allait déchaîner les foudres de l'académie et de pas mal d'Uruguayens, c'était l'affirmation d'une survivance des Charrúas à travers leur héritage :

« *cette terre uruguayenne continue à donner de bons charrúas et chirusas*[14] *(...) des jeunes qui résistent à imiter les modèles imposés depuis les centres d'autorité.*[15] »

En ajoutant des lignes d'un ton prophétique :

« *Dans cette histoire d'identités et de rencontres manquées ce seront eux qui auront le dernier mot*[16] ».

---

[12] « Todos los pueblos nativos de las regiones tropicales y templadas de América conocían la agricultura. No había ningun pueblo aborigen que no supiera plantar y cosechar. [en Uruguay] la comida era tan abundante que se podía prescindir de la agricultura ». Antón, 2006 : 39. Les caractères en gras sont de l'auteur.

[13] « A partir de la llegada de los extranjeros europeos se terminaron la estabilidad y la paz. (…) De pronto, un pueblo que basaba su existencia en la pesca y la agricultura, debió hacerse casi exclusivamente guerrero y cazador ». Antón, 1998 : 82.

[14] Nom qu'il donne aux femmes charrúas, repris selon lui à partir d'une gravure de JP Debret.

[15] « esta tierra uruguaya sigue dando buenos charrúas y chirusas (…) jovenes que se resisten a imitar los modelos impuestos desde los centros de autoridad ». Antón, 1998 : 22.

[16] « En esta historia de identidades y desencuentros serán ellos los que tendrán la última palabra ». Antón, 1998 : 22.

D'une certaine manière, l'auteur appliquait une analogie entre la partie invisible (immergée) de l'histoire et la population contemporaine socialement exclue et également rendue invisible dans ses représentations les plus diffusées. En véritable idéologue, et tout comme Bauzá un siècle auparavant, D. Antón allait également synthétiser plusieurs attributs accordés aux charrúas par la littérature romantique et nativiste en « valeurs charrúas » :

« *Avec le temps, pour les Uruguayens le mot « charrúa » s'est transformé en synonyme de rébellion, d'amour pour la terre et pour la liberté, de fidélité pour les croyances et pour les ancêtres, de respect pour la parole donnée, d'hospitalité pour tous ceux qui étaient poursuivis*[17]».

Antón publia ses livres aux éditions Rosebud, du journaliste et écrivain Nelson Cáula, dont la ligne éditoriale revendiquait l'engagement de raconter l'histoire « autrement ». L'autre grand représentant de ce courant historico-littéraire, et également publié par Rosebud, est Gonzalo Abella. S'engageant dans un travail de « quêteur de mémoire », comme le définit le titre d'un ouvrage de P. Jakez Hélias[18], il exprima sa propre vision de l'héritage amérindien et métis en Uruguay[19]. Tout comme Antón, il dénonça l'occultation de l'Indien et du Noir dans l'histoire nationale par l'idéologie dominante. Abella dédia ainsi l'un de ses ouvrages :

« *A tous ceux qui ont fait, font et feront l'histoire depuis en-bas, avec ceux d'en-bas ; à ces hommes et ces femmes dont les traces réapparaissent toujours malgré le manteau opaque de l'histoire officielle*[20]».

Voyant les Charrúas (sous la dénomination plus englobante de « Macroetnia Charrúa »[21]) comme une civilisation millénaire, il leur attribua des constructions de pierre (des cônes de

[17] « (…) Con el tiempo, para los uruguayos la palabra « charrúa » se transformó en sinónimo de rebeldía, de amor a la tierra y a la libertad, de fidelidad a las creencias y a los antepasados, de respeto a la palabra empeñada, de hospitalidad con todos los perseguidos. » Antón, 1998 : 226.

[18] Le quêteur de mémoire Jakez Hélias, Pierre, Terre Humaine, Plon. Paris, 1990, 428 p.

[19] C'est le cas par exemple dans ABELLA, Gonzalo. La memoria invencible – basado en leyendas charrúas, con ilustraciones de Alejandro Alvarez. Ed. Betum San. Montevideo, 2003, 80 p.

[20] « A todos los que hicieron, hacen y harán la historia desde abajo, con los de abajo ; a esos hombres y mujeres cuyas huellas reaparecen siempre a pesar del opaco manto de la historia oficial ». Abella, 1997 : 3.

[21] « Sin duda, la macroetnia charrúa era aquí la dominante. Guenoas, bohanes, minuanes, eran denominaciones de los grupos que hablaban la lengua charrúa y formaban parte de su federación.» Abella, 2002.

pierre-sèche disséminés dans quelques départements de l'Uruguay[22]) et décrit ainsi un espace charrúa à l'image d'une véritable « société naturelle » :

« *Les charrúas rangèrent leur éco-système-jardin comme une prairie naturelle renouvelable, ils vécurent une religiosité animiste, tolérante et profonde, et furent toujours respectueux de la diversité culturelle des peuples qui les entouraient et d'autres cultures de l'Amérique dont l'existence leur était parfaitement connue*[23]».

Cette focalisation sur le Charrúa se fait autour de figures de l'indianité qui semblent en continuité avec celles du Bon Sauvage ou du *Vanishing Indian*, qui se sont justement édifiées sur la base des images et des récits rapportés des tribus de cavaliers nomades, tant en Uruguay qu'en Amérique du Nord (Maligne, 2006 : 59). Tout comme D. Antón, et leur éditeur N. Caula, G. Abella s'engagerait aux côtés des groupes de revendication indienne. Il fut l'un des fondateurs du groupe Sépé, et pour lui :

« Être charrúa au début du XIXº siècle ne dépendait déjà plus d'un déterminisme génétique mais d'une option culturelle[24]».

C'est pourtant à la génétique, de manière métaphorique, qu'il a recours quelques lignes plus loin dans le même ouvrage, pour parler de la « présence Charrúa » :

« *Ce qui est charrúa est une présence invisible, presque comme un « gène récessif » qui réapparaît périodiquement, et cela encore dans ces expressions de l'identité nationale qui sont prédominées par les racines immigrées, créoles et afroaméricaines (...) dans tout ce qui*

[22] « Tambien quedaron de la cultura charrúa los túmulos rituales, construcciones macizas de piedra suelta, en forma de conos de hasta dos metros y medio de altura, algunos de ellos con salientes que son peldaños laterales conformando una escalera de caracol exterior. » Abella, 2002.

[23] « Los Charrúas ordenaron su eco-sistema-jardín como pradera natural sustentable, vivieron una religiosidad animista, tolerante y profunda, y fueron siempre respetuosos de la diversidad cultural de los pueblos que los rodeaban y de otras culturas de América de cuya existencia estaban perfectamente enterados. » Abella, 2000 : 16.

[24] « Ser charrúa a comienzos del siglo XIX no dependía ya de un determinismo genético sino de una opción cultural. » Abella, 1999 : 54. Les caractères gras sont de l'auteur. D. Anton écrivit pour sa part : « Para nosotros, lo charrúa es en realidad esa síntesis cultural que tuvo lugar en las tolderías libérrimas e intransigentes a lo largo de varios siglos de resistencia, incluyendo múltiples elementos guaraníes, chanáes, africanos y europeos, muy bien filtrados en el cerno rebelde ». Antón, 1998.

est oriental et uruguayen le charrúa réapparaît de façon ténue et seulement aux yeux qui savent le voir[25]».

Abella questionna les descriptions qui ont fait des Charrúas un peuple sauvage et nomade[26], il dénonça l'interprétation des sources. Pour lui, l'image déformée de l'Indien est le produit d'un véritable complot :

« *N'y a-t-il pas eu et n'y a-t-il pas encore une opération « rivériste » pour effacer la mémoire et la meilleure identité uruguayenne ?*[27] ».

Le Charrúa d'Abella, tout comme celui d'Antón, est un Indien pacifique, vivant en harmonie avec la nature et dont l'organisation politique et sociale permettait plus d'équité et de justice. En lien avec les autres peuples du continent, le Charrúa vivait dans un Eden que la conquête a condamné. L'Indien rousseauiste du XIXe, que de rares auteurs comme F. Escardó avaient désigné, renaissait grâce à une transmission souterraine de ses « valeurs », communes à des réseaux multiculturels ancestraux présents dans tout le continent. Là où D. Antón proposait le lyrisme de la survie de la « garra charrúa[28] », G. Abella apportait un argument plus scientifique, en interrogeant les concepts anthropologiques de culture et d'identité culturelle[29]. Comme dans l'orientalité, Artigas était associé au monde Charrúa :

« *la macro-ethnie charrúa comme tronc maternel de milliers d'années de vie humaine dans la Banda Oriental et comme l'une des racines de l'artiguisme*[30] ».

Cette relation entre Artigas et les Indiens (puisqu'il est également question des Guaraníes) est un thème qui serait sujet à diverses polémiques au cours de ces années 90, avec la parution

[25] « Lo Charrúa es una presencia invisible, casi como un « gene recesivo » que reaparece periodicamente, aún en aquellas expresiones de la identidad nacional que son predominantemente de raíces inmigrantes, criollas e afroamericanas (…) en todo lo oriental y uruguayo reaparece lo charrúa tenuemente y solo para los ojos que saben ver ». Abella, 2000 : 18.

[26] Pour lui, le nomadisme est le résultat de l'invasion européenne. « Los pueblos originarios de la pradera oriental se hicieron predominantemente nómades a partir del siglo XIX para sobrevivir a las persecuciones. » Abella, 2002.

[27] « No hubo y hay un inmenso operativo « riverista » para borrar la memoria y la mejor identidad uruguaya ? » Abella, 1999 : 58.

[28] Mythe d'une volonté à toute épreuve, né dans le football, que nous décrirons à la fin de cette partie.

[29] Gonzalo Abella a été à l'origine de la fondation et des activités du groupe indigéniste Sépé jusqu'en 2002-2003 lorsqu'il le quitta.

[30] « la macroetnia charrúa como tronco materno de los miles de años de vida humana en la Banda Oriental y como una de las raíces del artiguismo ». Abella, 1999 : 19.

d'ouvrages comme « Artigas Ñemoñaré » (3 tomes) de Nelson Caula (2000), « Artigas y el resplandor desconocido » (1999) de Gonzalo Abella, mais surtout « Artigas y su hijo el Caciquillo » (1991) et « Artigas y el lejano norte (1999) de Carlos Maggi. Le héros national, dont on ignore une partie de la jeunesse dans le nord de l'Uruguay fut, selon Carlos Maggi, influencé par les Indiens qui lui apprirent « *son élan libertaire et la merveilleuse maîtrise du cheval* » (Maggi, 1999). Cette affirmation fit l'objet d'une réfutation par Oscar Padrón Favre avec « Artigas y los Charrúas – Refutación a « Artigas y su hijo el caciquillo » (1999). Ce dernier, qui s'attribue une part de responsabilité dans le « boom » indigéniste avec son ouvrage « Sangre indígena en el Uruguay » sorti en 1986, critiqua le romantisme qui habillait les images du charrúa chez les auteurs de chez Rosebud pour construire cet Artigas « homme de deux mondes» selon l'expression de C.Maggi. Les ouvrages des éditions Rosebud seraient illustrés par Alejandro Alvarez, qui tout comme G. Abella s'intéressa autant à l'Indien qu'au gaucho, qu'il voyait en héritier d'un métissage rebelle et artiguiste. Il allait plaider, sans rencontrer un grand écho, pour une révision de l'art national en 2002 :

« Les pictographies, les pierres taillées, l'arc de Tacuabé sont des pistes de notre art le plus ancien. Si nous nous référons à l'art religieux les cônes de pierre des Sierras de Minas[31] *sont aujourd'hui un héritage muet qu'il nous faudra déchiffrer. Voilà les commencements de l'art national*[32] ».

Ce faisant, l'artiste exprimait bien une ligne évolutive qui avait démarré avec les recherches de motifs précolombiens dans les années 20, et qui avec l'adoption de modèles apportés par l'archéologie nationale, se réconciliait avec le courant nativiste. Dans les arts graphiques, la revalorisation de l'Indien, se ferait au moyen de reproductions de motifs amérindiens locaux, comme le ferait Nelbia Romero qui s'inspira des pictographies de Chamangá (départements de Flores et Durazno), pour l'installation « Huellas – Signos », en 1990. Avec l'installation « Garra Charrúa » (1992), N. Romero associerait le combat des charrúas contre l'Etat à celui de l'opposition à la dictature militaire 1973-1985. Deux ans plus tard, elle présenterait une

[31] Les cônes de pierre sont l'un des thèmes les plus repris par les groupes de revendication indienne. Il s'agit d'entassements de pierres en formes de cône, dont on n'a pas jusqu'à ce jour démontré l'origine précolombienne. Nous aborderons leur description plus en détail dans la dernière partie de ce travail.

[32] « Las pictografías, las piedras talladas, el arco de Tacuabé son pistas de nuestro arte más antiguo. Si vamos a lo artístico religioso los conos pétreos de las Sierras de Minas son hoy muda herencia que tendremos que descifrar. Estos son los comienzos del arte nacional. » Alvarez in Abella, 2004 [2002] : 22.

autre série d'installations au Museo Nacional de Antropología sous le titre « *Indiens de l'Uruguay, disparus et descendants*[33] ».

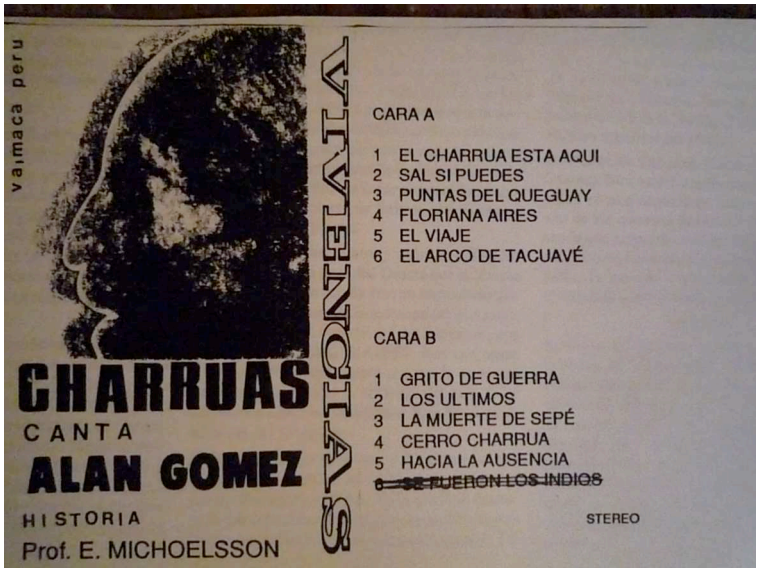
Extraits de « Huellas-signos et Indígenas del Uruguay » (1990) et « Desaparecidos y descendientes » (1994) de Nelbia Romero.

Au cours de cette période, de nombreux artistes rejoignirent la militance des associations de revendication indienne. Ce fut le cas de Nancy Ramos Fredda, dont nous avons décrit le travail dans la première partie de cette thèse. En 1991, l'installation « Charrúas y Montes criollos ; a los quinientos años de la conquista europea », d'Alicia Heber proposait une attitude contestataire face à la destruction de la nature, l'extermination des êtres humains et la disparition de la mémoire (Haber, 1991 : 4). La défense de l'environnement rejoignait l'association déjà effectuée entre militance anti-dictatoriale et place de l'Indien dans l'histoire. L'Indien retrouvait son lien à la nature récurrent dans les représentations du XIX^{e}.
C'est à la même période que Restuccia monterait « La Capataza » d'après le roman d'E. Lorier. La pièce racontait l'expulsion et le massacre des Indiens *misioneros* de San Borja del Yí. Autre grande expression du « renouveau indien », la collection d'articles intitulée « El laberinto de Salsipuedes », rédigés par Rodolfo Porley s'est accompagnée d'un premier film documentaire sur l'histoire indienne en Uruguay. Son titre « Jaque al Silencio[34] » fait référence au silence que l'histoire officielle a toujours maintenu sur Salsipuedes et sur la présence de descendants charrúas sur le territoire uruguayen. Réalisé par Miguel Pereira et le groupe « Ahijuna » en 1997, le film recueillait des témoignages de descendants et des reportages archéologiques sur différents sites, dont les cônes de pierre du département de Lavalleja, qui y sont associés aux cultures précolombiennes et que l'académie attribue à des

[33] « *Indígenas del Uruguay, desaparecidos y descendientes* »
[34] Echec au silence.

paysans européens. Ce site, que l'on décrira plus loin, est l'un des « lieux » de revendication de ceux que l'académie appelle « charruistes ». Le film est résolument militant, on y trouve par exemple un extrait de l'émission télévisée où l'on voyait l'ancien président de la république Julio María Sanguinetti nier le massacre de Salsipuedes. Parallèlement, un premier travail musical d'envergure sur les Charrúas serait enregistré en 2000 avec l'album intitulé simplement « Charrúas », d'Alán Gómez et de l'historien E. Michoelsson[35]. Tous les titres racontent des épisodes de l'histoire des Charrúas, dont le massacre de Salsipuedes. La pochette porte l'avertissement :

« *Une création différente adressée au public par le nativiste Alán Gomez et l'historien Ernesto Michoelsson, (...) pour la revalorisation indigène à travers le chant, la musique et la recherche.* »



Cassette « Charruás » d'Alán Gomez.

Comme nous pouvons le voir, l'apparition des groupes de revendication indienne et l'irruption du *renouveau indien* sont indissociables. Si des auteurs comme Restuccia et Mattos s'en sont toujours maintenus éloignés, c'est progressivement à partir des groupes acquis à la cause indienne que la nouvelle vision du charrúa se construirait. En instrumentalisant à la fois les théories du colonialisme interne et des néo-marxistes (Poutignat ; Streiff-Fenart, 1995), Abella et Antón (entre autres) deviendraient les idéologues qui inspireraient bon nombre d'indigénistes et indianistes, comme nous le verrons plus loin. Comme toute la littérature

[35] Ernesto Michoelsson est l'auteur de nombreux articles dans le journal « El Batoví » de Tacuarembó, sur le thème indien. Il possède en outre une grande collection archéologique chez lui.

indigéniste, leurs textes se caractérisent par leur intention sociale (Favre, 1996 : 54). Pour Abella, il existe une perspective révolutionnaire ethnico-communiste, où la diversité ethnique serait en quelque sorte la garantie d'un bon communisme (Bouysse-Cassagne, 1983 : 38). Le *renouveau indien* est une production militante, qui reprend en grande partie les thèses de la fin du XIX^{e} de l'Indien national charrúa. Politiquement, le nationalisme qui avait motivé l'orientalisme se voyait réduit à un tellurisme, qui pour Abella avait été l'une des principales erreurs de la lutte marxiste :

> **GA** : Parce que le marxisme uruguayen auquel j'ai moi aussi participé était un marxisme sans racines américaines. Qui a perdu la possibilité magnifique d'incorporer une dimension multiculturelle à l'analyse de classe. Et c'est pour cela que nous l'avons payé. Nous n'avons pas compris le monde de la campagne ni avons été compris par lui, et ça pour toute l'Amérique Latine, excepté Mariategui (…) et bien sûr [le sous-commandant] Marcos maintenant, n'est-ce pas ?[36]

1.3 Le XXI^{e} siècle : renaissance de l'Indien national

Les expressions de l'indien comme figure libertaire se multiplièrent au cours des années 2000. Juan Daniel Hernández, enregistra ainsi deux CD, avec des chansons résolument engagées à l'extrême-gauche et qui reliaient la lutte indigéniste à la revendication révolutionnaire artiguiste. L'une de ses chansons, composée en 2002 porte ainsi sur Salsipuedes :

« Quel mystère cachent tes herbes
Quel mystère cachent tes pierres
Quel mystère cachent les racines de tes arbres
Raconte-moi
On parle de pleurs
On parle de cris
De furie et de peur
De résistance
Des chants, des pas de course

[36] « Porque el marxismo uruguayo que yo también participé, era un marxismo sin raíces americanas. Que perdió la magnifica posibilidad de incorporar una dimensión multicultural al análisis de clase. Y por eso lo pagamos. Ni entendimos el campo, ni el campo nos entendió y eso para toda América Latina. Sacando a Mariategui (…), y por supuesto Marcos ahora, no ? » Entretien du 20 mars 2001, à Montevideo.

Salsipuedes (bis)[37] »

Hugo Cabezas, composa lui, « Cielito Charrúa » dont voici l'un des couplets :

« *A Salsipuedes la mort*
Embusquée dans la trahison
Les derniers vaillants
A effacé comme nation
Aujourd'hui le sang indien vit
Sur cette terre orientale
Dignement réveillée
En présence spirituelle »[38]

Le Charrúa n'était plus pour les représentants du « renouveau indien » la victime du conquistador européen, mais celle de l'impérialisme et surtout de ces « pires Américains[39]» auxquels Artigas faisait péjorativement référence dans son *Reglamento* de 1815. Les deux auteurs-compositeurs cités sont encore aujourd'hui membres du groupe Sépé (dont l'un des fondateurs ne fut autre que Gonzalo Abella). C'est également en 2002 que serait produit par N. Caula le premier CD du groupe Basquadé Inchalá[40], enregistré avec le groupe Guidaí de Paysandú. Cette édition fut réalisée dans le cadre des célébrations du retour des restes du cacique Vaimaca Perú. Leurs compositions étaient nettement d'inspiration andine mais chantées en reprenant le lexique charrúa connu. Basquadé est aujourd'hui devenu une communauté charrúa et utilise la musique dans le cadre de rituels et de cérémonies, qui sont en partie ouverts au public. Le groupe a composé un chant devenu quasiment l'hymne des groupes néo-charrúas :

« *Basquadé* , *basquadé*, *inchalá.*
hue, hue, it, guidaí. (bis)

[37] Que misterio esconden tus yuyos / Que misterio esconden tus piedras / Que misterio esconden las raíces de tus árboles / Cuentame / Dicen que llantos / Dicen que gritos / Que furia y miedo / De resistencia /Cantos pasos corriendo / Salsipuedes / Salsipuedes

[38] En Salsipuedes la muerte / Emboscada de traición / A los últimos valientes / Los borró como nación / Hoy vive la sangre india / En esta tierra oriental / Dignamente amanecida / En presencia espiritual

[39] « *peores americanos* »

[40] Basquadé signifierait « Lève-toi » en charrúa, Inchalá « frère ». Voir Vilardebó, 1963. On trouvera une description plus précise de ce groupe indigéniste dans la troisième partie de ce travail, nous nous arrêterons ici à celle de ses activités musicales.

Bilu, bilu guidaí »[41]

Basquadé, tout comme le groupe Choñik, allaient faire de leurs concerts de véritables reconstitutions ethnographiques. Pour eux, les spectacles avaient un rôle performatif et militant. En mettant en scène leur indianité, ils en faisaient l'expérience et participaient à la fois d'une mise en visibilité qui est d'une importance capitale pour la revendication ethnique. Comme nous le verrons dans la dernière partie de ce travail, les groupes de revendication indienne comprennent à ce moment-là des descendants mais aussi des indigénistes et des indianistes. Ainsi, le groupe Guidaí de Paysandú, né à la suite à l'inauguration du « Museo Indígena y de la Tradición » de leur ville, présentent depuis les années 2000 un spectacle didactique sur la musique indigène. Guidái se produit (tout comme Choñik) très souvent dans des écoles, au grand regret des universitaires qui dénoncent une mascarade ethnique.

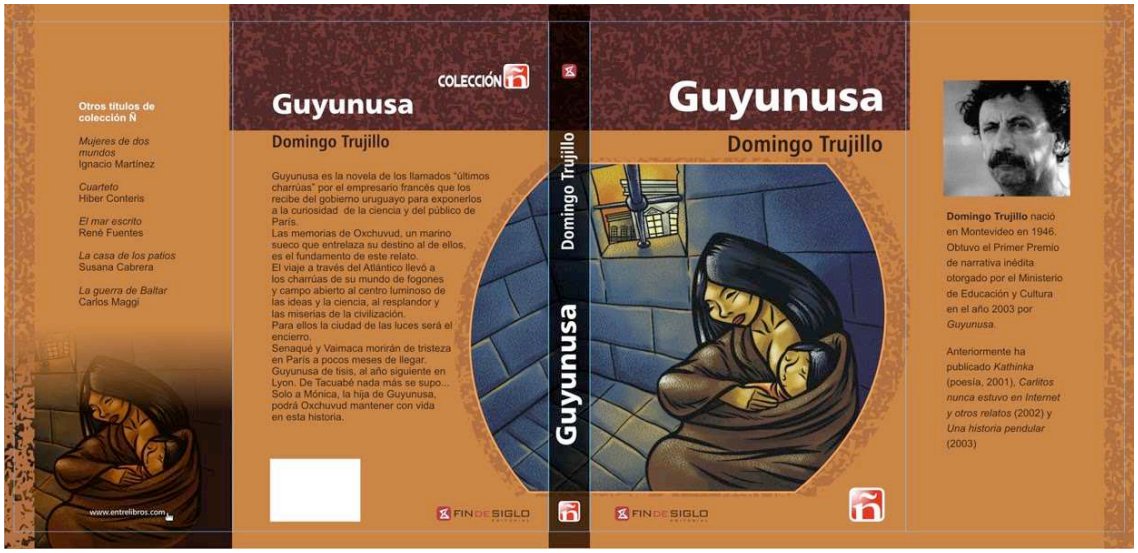
Dans le domaine audiovisuel, le documentaire de l'anthropologue Annie Houot « Muerte y renacimiento de la sangre Charrúa[42] » portant sur la descendance charrúa, ne connut qu'une diffusion restreinte. Suite à sa thèse sur l'Indien dans la littérature au XIXe en Uruguay, A. Houot a entretenu des liens avec l'association de descendants de Charrúas ADENCH et l'arrière-petit-fils du cacique Sépé, Bernardino García. De retour de son exil politique en France, le réalisateur A. Figueroa écrivit un scénario sur les Indiens emmenés à Paris par De Curel. Interviewé dans les articles de R. Porley (également exilé tout comme lui en Europe pendant la dictature), il y déclara qu'il avait embrassé le corps empaillé (!!) de Sénaqué dans les réserves du Musée de l'Homme. Son projet déboucha sur un film non-commercialisé sur Micaela Guyunusa dans les années 2000. Nous retrouvons ici le lien entre militance et l'indianité. Figueroa a également tourné un film sur Raúl Sendic, le fondateur du MLN Tupamaros, qui dans une lettre à son fils Alberto, écrite depuis la prison en 1981, lui parlait des charrúas et des Indiens en général comme des êtres retardés technologiquement, mais avancés moralement[43]. Signalons dans la même veine l'essai de F.A. Fajardo intitulé « De los charrúas a los tupamaros » publié en 2006[44], ainsi que « El poder Charrúa » de J.A. Hunter, rédigé en prison et dans lequel l'auteur oppose les modes de production (selon une

[41] Lève-toi, lève-toi, frère ; Eau, eau, feu, lune ; Belle, belle lune.
[42] Film d'animation de 24 minutes, non-commercialisé à ce jour, tourné en 1995.
[43] Lettre du 3/12/1981, In Héroes, de Gregorio Levenson y Ernesto Jauretche, Ed. del Pensamiento Nacional, Buenos Aires, 1998, pp. 196-199.
[44] FAJARDO, F.A. « De los charrúas a los tupamaros un aporte a la filosofía latinoamericana ? s/ed ; pdf sur *www.rebelion.org/noticia.php?id=30731*

terminologie marxiste) des Charrúas (désignés sous le terme de « collectiviste primitif ») et celui des européens (système de la propriété privée) (Hunter, 1992 : 5).

L'histoire des Charrúas emmenés à Paris ferait également l'objet d'un court-métrage de vidéo-art de 9 minutes intitulé « Micaela se fue a París », réalisé par Teresa Puppo. En 2003, j'écrivis et réalisai moi-même le documentaire

« Les derniers Charrúas ou quand le regard emprisonne », que l'on trouvera en annexe de ce travail. Tourné pour la chaîne lyonnaise TLM, j'ai pu le faire traduire et le diffuser à travers la chaîne TévéCiudad en 2005 dans la région de Montevideo, puis le projeter au cours de mes différents séjours dans d'autres villes du pays. Bien que mon travail ne s'inscrivît pas dans une revendication de l'indianité, il fut reçu par les groupes indigénistes comme un apport de grande valeur. L'histoire en elle-même amenait une confirmation de la manœuvre militaire de Rivera et du triste sort fait à ces dits « derniers charrúas ».


Otros títulos de colección Ñ
Mujeres de dos mundos
Ignacio Martínez
Cuarteto
Hiber Conteris
El mar escrito
René Fuentes
La casa de los patios
Susana Cabrera
La guerra de Baltar
Carlos Maggi
www.entrelibros.com
COLECCIÓN
Guyunusa
Domingo Trujillo
Guyunusa es la novela de los llamados "últimos charrúas" por el empresario francés que los recibe del gobierno uruguayo para exponerlos a la curiosidad de la ciencia y del público de París.
Las memorias de Oxchuvud, un marino sueco que entrelaza su destino al de ellos, es el fundamento de este relato.
El viaje a través del Atlántico llevó a los charrúas de su mundo de fogones y campo abierto al centro luminoso de las ideas y la ciencia, al resplandor y las miserias de la civilización.
Para ellos la ciudad de las luces será el encierro.
Senaqué y Vaimaca morirán de tristeza en París a pocos meses de llegar.
Guyunusa de tisis, al año siguiente en Lyon. De Tacuabé nada más se supo...
Solo a Mónica, la hija de Guyunusa, podrá Oxchuvud mantener con vida en esta historia.
FIN DE SIGLO
Domingo Trujillo
Guyunusa
Guyunusa
Domingo Trujillo
FIN DE SIGLO
Domingo Trujillo nació en Montevideo en 1946. Obtuvo el Primer Premio de narrativa inédita otorgado por el Ministerio de Educación y Cultura en el año 2003 por Guyunusa.
Anteriormente ha publicado Kathinka (poesía, 2001), Carlitos nunca estuvo en Internet y otros relatos (2002) y Una historia pendular (2003)

Guyunusa. Domingo Trujillo.

Domingo Trujillo[45] reprit l'histoire de ces Indiens « exilés » en imaginant une fin différente, totalement fictive. L'auteur s'est basé sur les récits historiques, en ajoutant des détails rapportés par les écrivains du *renouveau indien* comme les rituels de présentation des enfants à la lune, pourtant inexistants dans les chroniques. Signalons que le sujet fait actuellement l'objet d'un projet pour le grand écran[46].

[45] TRUJILLO, Domingo. Guyunusa. Ed. fin de siglo. Montevideo, 2004, 240 p.
[46] Pour lequel j'ai été sollicité en tant que conseiller scientifique. Les difficultés financières d'un tel projet portent cependant à douter de sa concrétisation.

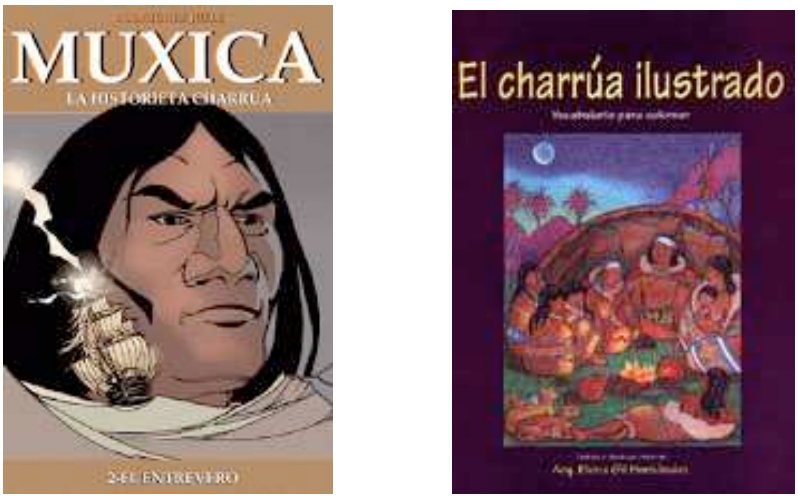
Le retour de Vaimaca, comme nous le verrons dans la troisiéme partie de ce travail, va conduire à une multiplication des images des « derniers Charrúas ». On les retrouve ainsi dans la philatélie avec deux timbres édités en 2007, pour commémorer l'anniversaire du rapatriement des restes de Vaimaca Perú[47].

Timbres uruguayens avec Vaimaca Perú et les « derniers Charrúas », 2007.

Dans la littérature infantile, la figure de l'Indien continuait, depuis l'apparition de la revue Charoná, à occuper une place considérable. On y trouvait encore, tout comme au XIXe le recours systématique à des termes guaranís, comme dans « Iatiré - La hija del cacique » d'Isabel Amorín de Domínguez (1999)[48]. Le thème de l'Indien en harmonie avec la nature était également récurrent dans « Las aventuras de Pirú. Un niño charrúa »[49] (2005). Le monde de l'enfant est détruit avec l'arrivée des blancs, qui comme on le voit, n'ont plus systématiquement le beau rôle. Dans l'un des ouvrages destinés aux enfants les plus vendus depuis sa parution, « El país de las cercanías » de Roy Berocay[50], le personnage central apprend par son grand-père que tous les uruguayens ont au moins un ancêtre indien. Dans « El Charrúa ilustrado[51] », Elena Gil (membre du groupe de descendants ADENCH) juxtapose des extraits de textes de chroniqueurs sur les Charrúas et des dessins à colorier. Le texte comprend également un lexique qui retranscrit les termes charrúas. Même si Salsipuedes n'est pas raconté aux enfants de manière explicite, un autre livre met en scène pour eux les charrúas dans une histoire fictive, et où l'épisode de Salsipuedes est cité comme une histoire « *dans laquelle la faute a quelque chose à voir*[52]». Signalons également la bande dessinée

[47] Suite à une proposition de l'association ADENCH.
[48] AMORIN DE DOMINGUEZ, Isabel. Iatiré - La hija del cacique. Novela para chicos y jóvenes, Rosebud Ediciones. Montevideo, 1999, 95 p.
[49] TEJEIRA, Ariel. Las aventuras de Pirú. Un niño charrúa. Ed.La flor del Itapebí. Montevideo, 2005, 40 p.
[50] BEROCAY, Roy. (Conseillers Gerardo Caetano et José Rilla). El país de las cercanías, nuestra historia como jamás te la contaron. Alfaguara. Montevideo, 2001, 250 p.
[51] GIL, Elena. El Charrúa ilustrado. S/E. Montevideo, 1998.
[52] « en la que la culpa tiene algo que ver » CABRERA ESTEVE, Adriana. Guidaí en la tierra sin tiempo. Alfaguara juvenil. Montevideo, 2005, 255 p.

« Muxica, la historieta Charrúa » de Rodriguez Juele[53], qui raconte les aventures d'un Indien charrúa rescapé des massacres et des poursuites des années 1830. La BD est adressée à un public plutôt d'adultes, ce qui en limite la diffusion. En effet, le genre ne jouit pas de la même popularité qu'en Europe. Le nom du héros (d'origine basque) coïncide curieusement avec celui qui devait être élu président de la république en 2010, figure du MLN Tupamaros et de la gauche uruguayenne.



Couvertures des ouvrages Muxica et El Charrúa Ilustrado.

L'appropriation du sujet Charrúa par les membres des groupes de revendication est aujourd'hui quasi totale. Mais ce fait est également à associer au désintérêt que l'université lui a porté, dans une opposition systématique au *renouveau* que nous décrirons plus loin.

Les références à l'Indien Charrúa se multiplient aujourd'hui en Uruguay. Noms de rues, de magasins, d'objets aussi divers qu'un protoype d'avion militaire, d'astéroïdes, ou modèle de voiture. Il est remarquable de constater que de plus en plus de personnes demandent à appeler leurs enfants avec des noms Charrúas. Ce pourquoi j'ai été sollicité à plusieurs reprises. Les pictographies du territoire uruguayen ont trouvé leur place sur les maillots vendus aux touristes. Les Indiens emblématiques de l'Uruguay sont entrés de plain pied dans le marketing et la société de consommation. Les mouvements indigénistes ne se plaignent cependant pas du « pillage de l'imaginaire indien » (Jacquin : 1991). Ils en font même commerce eux-mêmes.

Le *renouveau indien* proposa des représentations qui trouveraient un écho important dans les mémoires partagées des uruguayens. En recourant à un imaginaire vieux de plus d'un siècle, celui de l'Indien national, les nouveaux récits permettaient de mettre en images l'histoire

[53] RODRIGUEZ JUELE, Nicolás. Muxica, la historieta Charrúa. (3 tomes). Ed. Revolución. Montevideo, 2006.

récente, et de créer un lien à travers la censure de l'amnistie. Moins de « Tabarés » et plus de « Vaimacas » donc, mais le lien entre l'Indien et la Nation fut maintenu dans l'imaginaire collectif. Avec l'association entre Charrúas et militants politiques, le trait caractéristique du *renouveau* est la revendication de l'ancestralité indienne de la population uruguayenne. C'est ce dernier point qui conduirait à un dialogue avec l'académie et l'anthropologie en particulier.

2 - Le sang qui coule dans nos veines : l'Indien comme ancêtre :

2.1 L'anthropologue biologique et la légitimité de l'ancestralité charrúa

Au cours des années 90, les théories qui revendiquaient la composante génétique indienne reçurent un soutien de poids. Alors que les recherches en anthropologie biologique sur les origines des populations se voyaient limitées pour des raisons idéologiques en Europe (et particulièrement en France), il n'en a pas été de même en Uruguay. Les travaux de Monica Sans allaient ainsi apporter un « fondement » scientifique aux nouveaux discours sur l'indianité. En 1992, M. Sans mena une « *révision sur les données historico-démographiques qui révèlent la quantité de populations noires, indiennes et caucasiques en Uruguay* (…) » qui allait interroger l'application du concept de peuple « transplanté » de Darcy Ribeiro[54] » alors enseignée à l'université. N'hésitant pas à employer le terme de « race »[55], terme qu'elle préféra substituer quelques années plus tard par celui de « population », Monica Sans étudia dès 1992 les caractéristiques somatiques visibles (morphologiques et « pigmentaires »), ainsi que la composition du sang et l'ADN, pour déterminer la proportion des origines amérindiennes de deux échantillons de la population (un à Montevideo et l'autre à Tacuarembó). Trois marqueurs furent étudiés au niveau morphologique : « *la tache mongolique, le dent en forme de pelle et diverses caractéristiques des dermatoglyphes* »[56].

[54] « revisión acerca de los datos histórico-demográficos que revelan la cuantía poblacional de negros, indígenas y caucásicos en el Uruguay (...)discutiéndose la aplicación del concepto de « pueblo transplantado» a nuestro país » SANS, Mónica. Genética e historia : hacia una revisión de nuestra identidad como « país de inmigrantes » in Estudios Antropológicos (coll.) Ediciones del Quinto centenario. Universidad de la República. Montevideo, 1992. 248 p.

[55] « Actualmente se consoder que existen cuatro razas (…) una raza puede definirse como una categoría taxonómica caracterizada por las frecuencias medias de algunos rasgos (alelos o formas de un gen), que la diferencian de otra y que está relativamente aislada geográfica o culturalmente. Debe dejarse en claro que el concepto de « raza » es biológico y no cultural ; por supuesto no existen razas peores o mejores(…).Los aportes de la antropología biológica al conocimiento del pasado » SANS, Mónica in Aportes para el conocimiento de la prehistoria uruguaya – ROU, MEC. Montevideo, 1994, 154 p.

[56] mancha mongólica, el diente en pala y diversas características en los dermatoglifos (SANS et al., 1986, 1990, 1991 ; SANS et POLLERO 1990).

- La « tache mongolique » est une tache gris-violet qui se présente au niveau du sacrum chez les nouveaux-nés et persiste rarement jusqu'à l'âge adulte. On la trouverait dans un pourcentage d'environ 80 % chez les Africains, de moins de 10 % chez les Européens et de presque 100 % chez les Amérindiens et les Asiatiques.

- La « dent en forme de pelle » désigne une forme des incisives supérieures qu'on ne trouverait que dans un pourcentage de 10 % chez les blancs et noirs et de 90 % parmi les populations mongoloïdes.

- Au niveau des empreintes digitales, la présence de « *verticilos* » (formes rondes avec deux triangles sur les côtés) indiquerait également une origine non européenne.

Les résultats furent les suivants : « *noir 28.4% +- 2.5 ;indigène 12.6% +-2.5 blanc 59.0 % +- 3.3.* »[57]. Ces travaux furent immédiatement repris par l'association ADENCH (Association de descendants de la Nation Charrúa[58]) qui invita Monica Sans a donner une conférence en 1994 dans laquelle elle affirma entre autres que « *Tant l'immigration guaraní que l'européenne étaient basiquement masculines*[59]». Nous verrons plus loin comment le résultat de ces recherches constitua un étendard fièrement brandi par les groupes de revendication indienne, d'autant qu'ils se verraient confirmés par la suite.

Au milieu des années 80, le premier projet d'archéologie historique fut mené par L. Cabrera et C. Curbelo (Projet de récupération de biens culturels de la baie de Maldonado[60]). Dès le départ, un des principaux objets d'intérêt des archéologues furent les « *cerritos de indios*[61] » et c'est à partir des restes mis à jour dans certains *cerritos* que M. Sans mènerait des analyses d'ADN mitochondrial (à partir de l'identification d'haplogroupes). Parallèlement, elle analysa l'ADN mitochondrial de populations contemporaines et détermina que tous montraient la présence de l'haplogroupe associé aux populations pampéennes (dont les Charrúas faisaient

[57] « Se determinaron los siguientes aportes raciales a la población uruguaya : negro 28.4% +- 2.5 ;indígena 12.6% +-2.5 y blanco 59.0 % +- 3.3. »
[58] Asociación de Descendientes de la Nación Charrúa.
[59] « Tanto la inmigración guaraní como la europea son básicamente masculinas » SANS, Mónica. El aporte indígena a la población actual ; Temas de ADENCH, Montevideo, 1995, 17 p. (conf. en 1994 au Museo Municipal de Arte Precolombino).
[60] « Proyecto de recuperación de bienes culturales de la Bahía de Maldonado ».
[61] Les cerritos de indios sont la structure la plus diffusée de la préhistoire uruguayenne. Ce sont des monticules de terre, de base circulaire ou sub-circulaire de 30 m de diamètre en moyenne. On en trouve beaucoup dans les « tierras bajas » qui sont des terrains inondables, dans l'est et le nord-est de l'Uruguay et l'extrême-sud du Brésil.

partie). L'haplogroupe associé aux Guaraníes était par contre beaucoup moins important et leur apparition plus récente. Ce constat venait remettre en question, ou du moins relativiser les résultats des recherches apportées par les autres disciplines qui disaient l'apport démographique guaraní misionero majoritaire pour ce qui est de la composante amérindienne génétique en Uruguay. Signalons que la contradiction n'est qu'apparente, puisqu'en aucun cas la génétique ne détermine une appartenance culturelle. Ainsi, nous avons déjà signalé dans ce travail que les *misioneros* résultaient d'un métissage *guaranisé* par les Jésuites. En 2005, une étude de Cynthia Pagano, directrice de l'équipe technique du laboratoire de biologie de la police uruguayenne rapporta un taux de 31% de descendants de charrúas à un degré ou un autre pour des échantillons sélectionnés dans tout le pays, chiffre qui s'élèverait à 57 % pour le département de Tacuarembó. Plus récemment, des travaux ont mis en évidence une relation génétique entre des descendants d'Indiens (soi-disant charrúas) et des restes humains datés d'environ 1900 ans trouvés dans des *cerritos de indios*[62].

L'anthropologie biologique venait apporter avec ces recherches une véritable clé de voûte à l'imaginaire de l'ancestralité Charrúa. Celles-ci connurent un tel écho que lors d'un de mes voyages de terrain, en 2003, au cours d'une conversation avec un pêcheur dans un étang près de Tiatucura, village très isolé proche de la rivière Salsipuedes, il me dit, en évoquant son ascendance indienne que « *beaucoup de gens ont les verticilos par ici*[63] ». Le métissage qui se voyait confirmé par la génétique était récupéré par les promoteurs du *renouveau indien* qui avaient une forte tendance à synthétiser l'Indien autour de la figure du Charrúa. Un Charrúa formé des éléments de l'orientalité réactualisés dans l'opposition entre l'Etat et le *peuple*.

2.2 La polémique *charruista*

Malgré la légitimité que l'anthropologie biologique venait apporter à leurs revendications, les groupes de descendants et assimilés s'opposèrent de manière permanente à ce qu'ils appellent encore aujourd'hui *l'académie*. Nous allons décrire ces affrontements à partir du discours que les universitaires opposèrent aux promoteurs du *renouveau indien*, que des chercheurs comme D. Vidart et R. Pi Hugarte nommèrent les « charruistas » (Hugarte, 2003). Ce terme, clairement péjoratif, ou tout du moins moqueur, fut utilisé par D. Vidart pour désigner le parti-pris de vouloir voir à tout prix le charrúa comme l'ancêtre de l'uruguayen moderne. Il

[62] FIGUEIRO, Gonzalo. Registro arqueologíco, genética molecular e identidad. Primeras jornadas de pueblos originarios: nuevas miradas y debates en torno al pasado indígena, Instituto de Ciencias Antropológicas, FHCE, UR, Montevideo, 20 et 21 octobre 2011.

[63] « mucha gente tiene los *verticilos* por acá »

opposa à cela des arguments d'abord scientifiques. Pour lui, les Charrúas ne pouvaient pas dépasser le millier d'individus au moment de la conquête. Il se basait pour cela sur des calculs selon lesquels un peuple de chasseurs-cueilleurs-pêcheurs aurait besoin de 200 kilomètres carrés par individu pour sa survie. Bien que s'en défendant, Vidart montrait dans ses écrits une approche diffusionniste et évolutionniste :

« *Comme on le sait, les cultures indigènes américaines, comparées avec celles de l'Ancien Monde, enregistraient un déficit significatif*[64]. »

Dans une comparaison entre les différentes aires culturelles sudaméricaines, il écrivit :

« *Nous sommes en condition de placer nos charrúas – qui ne furent ni planteurs, ni agriculteurs, ni éleveurs de lamas, de dindes ou de cuices*[65] *comme d'autres Indiens d'Amérique, mais seulement des chasseurs impénitents, d'assidus récollecteurs et d'éternels vagabonds – au sein de l'ensemble général des indianités, des indianats et des indienneries d'Amérique* »[66].

Il serait injuste d'attribuer une association directe et exclusive entre le territoire national et l'aire d'habitat des charrúas à Daniel Vidart, mais remarquons tout de même l'adjectif possessif employé, certainement dans un dessein ironique. Le Charrúa est pour Vidart l'Indien des aires marginales, un Indien a-historique, à la différence des Incas ou des Aztèques, Indiens aux sociétés historiques et des Indiens de la forêt, préhistoriques (Clastres, 1974 : 67). Tout comme Vidart, Hugarte estima que le nombre d'habitants avant la conquête ne pouvait en aucun cas dépasser les quelques milliers, ce qu'il justifia par leur degré culturel, qui venait à la fois justifier les guerres menées contre eux :

« *Les populations indigènes de cette aire se trouvaient à un stade d'évolution culturelle ostensiblement plus attardé que les autres régions du continent (…) Dans ce pays, par*

[64] « *Como se sabe, las culturas indígenas americanas, comparadas con las del Viejo Mundo, registraban un déficit significativo ».* VIDART, Daniel. Primeras jornadas de pueblos originarios: nuevas miradas y debates en torno al pasado indígena, Instituto de Ciencias Antropológicas, FHCE, UR, Montevideo, 20 et 21 octobre 2011.
[65] Cochons d'Inde.
[66] « *Ya estamos en condiciones de situar a nuestros charrúas – que no fueron ni plantadores, ni agricultores, ni criadores de llamas, pavos o cuises como otros indios de América, sino solamente cazadores impenitentes, recolectores asiduos y eternos vagabundos – en el conjunto general de las indianidades, indianatos é indiadas de América ».* VIDART, Daniel. Primeras jornadas de pueblos originarios: nuevas miradas y debates en torno al pasado indígena, Instituto de Ciencias Antropológicas, FHCE, UR, Montevideo, 20 et 21 octobre 2011.

conséuqent, les conquistadors n'eurent pas d'autre choix que celui de se battre énergiquement contre des bandes « sauvages »[67].

Renzo Pi Hugarte désignait un processus de déculturation dans lequel la différence de niveaux de développement ou d'évolution faisaient que les groupes inférieurs se trouvaient influencés par ceux qui leur étaient supérieurs (Hugarte, 1993 : 48). Il est cependant l'un des premiers, parmi les auteurs universitaires, à employer le terme de « génocide » pour désigner le massacre de Salsipuedes.

Nous pouvons synthétiser la vision académique de l'Indien à partir de ce texte adressé aux élèves de secondaire, qui attribuait la « *quasi-inexistence de l'élément indigène dans les pourcentages de la population* », aux causes suivantes :

« *1-le nombre restreint de population native dans la région (on estime que celle-ci n'a jamais dépassé les 2.000 habitants dans la Bande Orientale à l'époque précolombienne) ; 2-la difficile acculturation et métissage entre peuples appartenant au stade de chasseurs supérieurs et d'agriculteurs inférieurs, avec des peuples de cultures plus développées ; 3-l'arrivée massive d'immigrés européens constaté depuis le milieu du siècle passé*[68]».

Pour l'académie, l'Indien était alors un objet positif qui en Uruguay se plaçait dans le passé et qui dans le présent se situait hors des frontières nationales. Ainsi, en 1989-1990, lorsque des familles Mbyá s'installent près de Montevideo, dans le Parc Lecoq, en provenance du Brésil et du Paraguay après un parcours de plus de quinze ans lié à leur nomadisme, Renzo Pi Hugarte dit qu'il s'agissait *d'Indiens paraguayens*[69]. Vision surprenante pour un anthropologue, réduisant une catégorie ethnique à une catégorie nationale. Ce qu'on peut considérer comme un dérapage, nous rappelle à quel point l'Indien est en Uruguay lié à la nation, que cela soit en positif (Indien national) ou en négatif (Indien disparu).

---

[67] « Las poblaciones indígenas de esta área se encontraban en un estadio de evolusión cultural ostensiblemente más atrasado que las otras zonas del continente (…) *En este país, por lo tanto, los conquistadores no tuvieron otra posibilidad que pelear denodadamente contra bandas « salvajes* ». (Hugarte, 1993)

[68] « el reducido número de población nativa con que siempre contó la región (se calcula que la totalidad de la población indígena de la Banda Oriental en la época prehispánica no habría superado los 2.000 habitantes) ; -la díficil aculturación y mestización que ocurre entre pueblos pertenecientes al nivel de cazadores superiores y agricultores inferiores, con pueblos de culturas más desarrolladas; -el ingreso masivo de inmigrantes europeos constatado desde mediados del siglo pasado ».TRAVERSONI, Alfredo ; RODRIGUEZ, Silvia. Historia del Uruguay y de América (2 tomes) Ed. Kapelusz, Montevideo, 1987.

[69] « *de indios paraguayos* » . BASINI, 2003.

C'est avant tout la négation d'une descendance justifiant une quelconque identification charrúa qui allait opposer l'académie aux *charruistas*. En effet, dés 1993, R. Pi Hugarte écrivait comme première phrase de l'introduction de « Los indios del Uruguay » : « *Uruguay, pays sans Indiens*[70] ». Cette affirmation allait provoquer une forte réaction des groupes de descendants et d'auteurs du *renouveau indien*. Les arguments de R. Pi Hugarte pour nier l'existence d'une « condition indigène[71] » étaient que :

« *toute identité culturelle se compose d'une construction socio-culturelle historiquement déterminée, qui porte la fonction unificatrice du groupe, mais qui devient réelle en tant qu'ethos partagé, dés lorsqu'il y a un affrontement entre la culture qui sert de référence et une autre (...) Rien de tout ceci n'arrive dans le cas de la prétendue identité indigène en Uruguay*[72]».

La polémique prit une autre dimension lorsqu'en 1996 et 1997, le journaliste Rodolfo Porley publia une série d'articles dans le Journal La Republica. Dans cette série poétiquement intitulée *El laberinto de Salsipuedes*, il remettait en question le regard porté sur les Indiens jusque-là dans la plupart des ouvrages, et rendait pour la première fois aussi visible le discours des groupes de descendants de Charrúas. Des auteurs comme Gonzalo Abella et Danilo Antón, partisans d'un révisionnisme historique face au « complot anti-charrúa » allaient également y trouver une tribune publique et ne se priveraient pas d'attaquer avec force le discours de l'université et de l'histoire officielle.

A travers des articles et des interventions diverses dans les médias**,** Renzo Pi Hugarte[73] et plus discrètement d'autres membres de l'université (des archéologues notamment), allaient systématiquement disqualifier les discours du *renouveau*. La vigueur des polémiques dévoile des enjeux de pouvoir. Les universitaires devaient défendre la légitimité du discours officiel qui leur valait leur place dans un système symbolique et un ordre social. Mais c'est une véritable opposition idéologique, en ceci qu'elle résulte de deux organisations de représentation du monde distinctes. Celles-ci, comme on a pu le voir, sont une réactualisation

[70] « Uruguay, país sin indios ».
[71] « condición indígena ».
[72] « Es sabido que toda identidad cultural consiste en una construcción sociocultural históricamente determinada, que cumple una función unificadora del grupo, pero que cobra realidad como ethos compartido cuando tiene lugar una confrontación entre la cultura que le sirve de referente y otra. (…) Nada de todo esto ocurre en el caso de la pretendida identidad indígena en el Uruguay ». (Hugarte, 1993)
[73] On citera notamment Renzo Pi Hugarte, 2003.

de l'opposition entre *orientalité* et *uruguayannité* forgée au XIXe. Pour Hugarte, le besoin de se dire charrúa correspond à celui d'être le plus américain possible (Hugarte : 2003), cette association d'une hyper-americanité associée aux populations précolombiennes renvoie à une opposition radicale au « crisol de razas ».

Une autre facette de la polémique entre *charruistes* et *anti-charruistes* est la relation que les Indiens Charrúas auraient entretenu avec José Gervasio Artigas. Ce sujet, déjà abordé dans le passé par plusieurs historiens, dont Petit Muñoz et Acosta y Lara, revêtit une nouvelle dimension, comme nous l'avons vu, sous la plume de Carlos Maggi (1991). La thèse de Maggi oppose le nord à la capitale, le monde « indien » au monde urbain, il se base sur cette opposition pour expliquer certains traits de caractère mais aussi idéologiques du *prócer*[74] de l'Uruguay :

« *le groupe humain appelé charrúa, qui habita les collines au nord du Río Negro, avait des qualités morales bien supérieures et différentes à celles de la culture européenne du point de vue de l'éthique, bien qu'ils fussent du point de vue de la technologie beaucoup plus attardés*[75] ».

La supériorité éthique est un concept pour le moins flou, mais l'intéressant est ici que l'auteur attribue à ces caractéristiques et au fait qu'Artigas aurait partagé la vie des charrúas pendant une vingtaine d'années, sa probité et son courage légendaires : « *D'après moi ceci s'explique parce que c'est un être d'un autre monde, du monde charrúa qui est un monde moralement supérieur*[76]». L'indigénisation d'Artigas» permet à l'Indien d'entrer dans le récit de la nation, chose rendue possible par le climat intellectuel de la fin du XXe (Verdesio, 2005 : 16). La thèse de l'expérience qu'on serait tenté d'appeler christique d'Artigas lors de son séjour dans le Désert au contact des charrrúas, fut combattue par Oscar Padrón Favre, qui publia une réfutation dans laquelle il écrivit entre autres :

[74] Héros national, père de la nation.
[75] « el grupo humano llamado charrúa, que habitó en la sierra del norte del Río Negro, tenía unas cualidades morales muy superiores y diferentes de la cultura europea desde el punto de vista de la ética, aunque gente desde el punto de vista de la tecnología fueran mucho más atrasados ». Maggi, 1991.
[76] « (…) Para mi esto se explica porque es un ser de otro mundo, del mundo charrúa que es un mundo moralmente superior » Maggi, Carlos– Artigas es un ser de otro mundo : del mundo charrúa ; Temas de ADENCH, 5 p, 1995. (conf. en 1992 à Florida).

« *L'ouvrage de Maggi suppose la consomption d'un nationalisme romantique qui a fixé dans le Charrúa et Artigas –unis dans la révolution dans un effort commun libertaire et patriotique- les deux « idéo-mythes » fondateurs de la nationalité uruguayenne à validité générale*[77]».

Cet auteur désigna deux conditions qui ont permis à ces idéo-mythes (comme il les appelle) de perdurer. Le Charrúa, comme Indien mort, permettait sa revalorisation historique et littéraire sans que cela n'ait d'effet sur la réalité sociale. Artigas, lui, n'a jamais appartenu à aucun des deux partis politiques traditionnels, ce qui en ferait par consensus le héros national (Padrón Favre, 1999 : 4).

Lors du rapatriement des restes de Vaimaca Perú, en 2002, l'association ADENCH s'opposa à l'étude des ossements par M. Sans, dénonçant une profanation que nous décrirons plus en détail dans la prochaine partie de ce travail. L'affaire alla jusqu'aux tribunaux et finit par donner gain de cause à l'association, au grand dam des universitaires. La relation entre l'académie et les groupes semble ainsi une suite d'instrumentalisations et de récupérations successives et mutuelles. Les tensions entre les deux collectivités est toujours d'actualité, comme le rappellerait l'archéologue Leonel Cabrera en concluant une conférence en 2009 :

« *L'académie archéologique est très récente et son discours ne franchit pas les barrières pour arriver au public. Ou aux enseignants. Les manuels scolaires non plus. Dans les derniers temps depuis le fanatisme et l'émotion on a vu surgir un regard vers l'indigène très fort et qui est une vision différente de celle de l'académie. Ce regard est mythique, fantaisiste et inventé. On aurait des « superindiens » au lieu de voir la misère que durent vivre nos charrúas*[78] ».

Vidart et Hugarte persisteraient dans leur opposition au « charruisme » et le font jusqu'à nos jours[79], en dénonçant un courant de type irrationaliste soutenant que la « science officielle » a mené une « conspiration anticharrúa » tendant à occulter la « véritable histoire » du pays (Pi

[77] « La obra de Maggi supone la consumación de un nacionalismo romántico que fijó en el Charrúa y en Artigas – unidos en la revolución en un común esfuerzo libertario y patriótico – los dos ideomitos fundadores de la nacionalidad uruguaya de validez general ». Padrón Favre, 1999.
[78] Conférence intitulée Manifestations rupestres : un patrimoine de haut risque ; résultats des recherches en cours dans le nord uruguayen. Dr Leonel Cabrera Perez, dans le cadre du cours ouvert à tout public « Prehistoria reciente del Uruguay » biblioteca nacional, 3/8/2009.
[79] Renzo Pi Hugarte est décédé le 15 août 2012.

Hugarte, 1999 : 213). Les anthropologues uruguayens voient chez les groupes indigénistes le besoin de croire en une « arcadie » originaire dont ils feraient le modèle d'une nouvelle manière de concevoir la nationalité (Porzecanski, 2005)[80]. Nous reviendrons sur le lien entre les réagencements politiques régionaux, notamment étatiques et l'irruption de ces groupes dans la dernière partie de ce travail. Il était important pour nous ici de montrer une opposition idéologique dont les deux parties tirent des bénéfices de légitimation et qui dévoile la complexité des rapports entre anthropologues, historiens et groupes de revendication indienne. Si dans ce chapitre nous nous sommes limités à décrire la polémique dans les années 90, signalons qu'elle est toujours d'actualité, comme le démontra le film « 13.500, Trece mil años antes … de la invasión » de Nelson Caula et Oscar Pozzoli (2009) qui à travers un panorama du patrimoine archéologique précolombien invite à remettre en question l'historiographie officielle.

2.3 L'actualité des discours officiels sur l'Indien

Depuis une dizaine d'années, les discours officiels sur l'Indien en Uruguay ont connu quelques changements, notamment dans les manuels scolaires. Celui de Washington Reyes Abadie pour les élèves de 4ème année publié en 1994 comportait ainsi 29 pages sur les Indiens du Río de la Plata[81], ce qui en ferait sans doute le plus complet sur le sujet. Dix ans plus tard, un autre manuel comprendrait pour la première fois deux textes sur Salsipuedes, la reproduction d'un rapport de Rivera et une conclusion sur les charrúas et le rapatriement de Vaimaca Perú :

« *Le rapatriement de ses restes s'est réalisé le 16 juillet 2002 et il fut enterré au Panthéon National. L'étude de l'ADN a permis de conclure qu'il y eut une contribution charrúa génétique par voie féminine qui s'est maintenue jusqu'à aujourd'hui pour 30% de la population uruguayenne*[82] ». (Amejeira ; Siniscalco, 2008).

---

[80] PORZECANSKI, Teresa, Nuevos imaginarios de la identidad uruguaya, neoindigenismo y ejemplaridad in 20 años de democracia, Uruguay 1985-2005, miradas múltiples, Dir. Gerado Caetano, Taurus, Montevideo, 2005.
[81] REYES ABADIE, Washington. Historia del Uruguay – 4º año. Ed. Rosgal. Montevideo, 1994, 238 p.
[82] « La repatriación de sus restos se realizó el 16 de julio de 2002 y fue enterrado en el Panteón Nacional. Del estudio del ADN se puede concluir que hubo una contribución charrúa genética por línea femenina que se mantiene hasta hoy en el 30 % de la población uruguaya ». AMEJEIRAS, Mariela ; SINISCALCO, María Cristina. Encuentros con la historia 6º año. Ed. Monteverde. Montevideo, 2008.

Les manuels du secondaire connurent également des modifications. Ainsi, en 1996, c'est par le terme « d'ethnocide » que l'un d'eux désigne l'opération militaire de 1831 :

« *Sur ordre du président Rivera, les groupes Charrúas furent poursuivis et décimés entre 1831 et 1832 par Bernabé Rivera. (...) On considère ceci comme un veritable « ethnocide » car les enfants ont été séparés de leurs mères et répartis pour en finir avec les tribus*[83] ».

Ce texte parle également pour la première fois de descendants directs de ces Charrúas: « *Il y a jusqu'ici plus de 180 personnes censées comme leurs descendants directs*[84] *».* Ceci peut s'observer depuis les années 2000 dans la plupart des manuels, bien que de manière brève et non approfondie. Nous pouvons y voir à la fois une conséquence du travail des groupes de revendication de l'indianité, l'évolution de la formation des enseignants, mais aussi les influences culturelles extra-académiques, que l'on a décrit comme le *renouveau indien*. Le programme d'histoire dans l'éducation primaire actuel (2011) donne ainsi les consignes suivantes aux instituteurs :

Programme de premier degré :
Sur quatre points, un concerne le thème :
La population indigène dans la « cuenca[85] » du Plata
-L'organisation politique (leadership, cacicazgo)
-La technologie lithique (depuis 11.000 av. J.C.)
Programme de second degré :
Sur cinq points, un concerne le thème :
La culture horticole de la Cuenca du Plata (depuis 2.000 av. J.C.)
-L'organisation socio-culturelle des populations indigènes : les tribus
-La culture matérielle : la production céramique

[83] « Por órdenes del presidente Rivera, los grupos Charrúas fueron perseguidos y diezmados entre 1831 y 1832 por Bernabé Rivera. (…) Se considera un verdadero « etnocidio » pues los niños fueron separados de sus madres y repartidos para terminar con las tribus ». ABADIE, Sara ; GALIANA, María A. ; SANDRIN, Mary. Siglo XIX en Europa EE. UU, América Latina, Uruguay ; tercer año, tomo uno, c.b. Ed. Palacio del libro, Monteverde. Montevideo, 1996, 152 p.

[84] « Hasta el momento hay más de 180 personas registradas como sus descendientes directos. » Op. cit.

[85] Région étendue qui comprend un ensemble de caractéristiques géo-morphologiques et environnementales (note extraite de l'ouvrage cité). La « Cuenca » désigne la province argentine d'Entre ríos et une partie de celle de Corrientes et du Brésil en plus de l'Uruguay.

-La coexistence de groupes avec des cultures différentes : potiers du littoral (des fleuves Paraná, Uruguay et Río Negro) et constructeurs de Cerritos (du littoral atlantique).

Programme de troisième degré :

Sur huit points, quatre concernent le thème :

La domination et la résistance : la conquête et la colonisation dans la cuenca du Plata.

Les groupes indigènes de contact dans le Río de la Plata.

-Tupí guaraníes/ chasseurs pampéens.

-Charrúas/Guenoas Yaros/Groupes horticulteurs[86]

La reconstruction du passé indigène à travers des témoignages matériaux et leur contexte.

Les processus d'acculturation des aborigènes platéens

-Les changements économiques et sociaux : introduction de l'élevage

-L'imposition religieuse : missions jésuites

-L'esclavage : indigène et africain

Programme de quatrième degré :

Quatre points concernent le thème, bien qu'ils s'appliquent aux amérindiens du continent, au-delà de l'histoire nationale.

Les identités latinoaméricaines et leur évolution : peuplement d'Amérique (entre 40.000 et 20.000 av J.C.)

-L'arrivée des premiers groupes humains. Pont de Béring.

-La migration de ces groupes

La domination et la résistance

-La diversité culturelle en Amérique avant la conquête

-La conquête et la colonisation du territoire américain.

Les processus d'acculturation dans les aires mésoaméricaines andines et autres régions. Les transformations :

-Economiques (technologie, production, propriété).

-Sociales et culturelles (le travail, le métissage, la langue, la présence africaine, le syncrétisme religieux).

-Politiques (le régime « indiano », le mercantilisme)

Les cultures indigènes américaines dans l'actualité

Programme de cinquième degré

Un point sur six concerne le thème.

La domination et la résistance. L'affaiblissemente de la domination espagnole en Amérique.

[86] Appellés « chaná » par les européens (note de l'ouvrage cité)

-Les invasions anglaises -La résistance indigène, métisse, noire et créole ; dans le contexte hispanoaméricain.

Source : Programa de educación inicial y primaria – Año 2008, Administración Nacional de Educación Pública – Consejo de Enseñanza Primaria.

Au regard de ce programme, et de la bibliographie consultative que les enseignants reçoivent, on pourrait penser que le sujet est assez abordé aujourd'hui, contrairement aux discours des groupes indigénistes. Cependant, lors de quelques interventions que j'ai faites auprès d'écoliers de l'enseignement primaire à la demande de leurs enseignants (à Montevideo et à Bella Unión), j'ai pu confirmer le manque de formation des enseignants sur le sujet (manque de formation que la plupart d'entre eux accusent pour l'ensemble des matières). Au cours de mon travail de terrain, j'ai pu également constater l'influence du *renouveau indien*. Les auteurs de ce courant (Abella, Antón, entre autres) sont en effet très populaires parmi les enseignants. Les groupes indigénistes s'emploient également à intervenir directement dans les écoles. Dans l'enseignement privé, cela peut aller jusqu'à la prise en charge d'une matière, comme c'est le cas pour le groupe Choñik, qui enseigne la musique et la langue charrúa au Colegio Gandhi à Montevideo. Les interventions de groupes indigénistes et indianistes dans les écoles préoccupent les historiens et les archéologues. Signalons l'effort de l'archéologue Mario Consens qui a récemment publié un ouvrage destiné aux enseignants pour vulgariser les apports des dernières recherches (Consens, 2009). Consens salua l'administration de l'école primaire qui introduisit récemment la préhistoire américaine dans le programme, tout en dénonçant le maintien de son absence dans l'enseignement secondaire (Consens : 2010, 265). C'est que des découvertes archéologiques majeures se sont succédé ces dernières années. Celles-ci ont entre autres permis de considérablement reculer la date de présence de populations sur le territoire. En 2004, J. Iriarte[87], dans un site appelé « Los Ajos » du département de Rocha, mit à jour des vestiges attestant d'une population d'un millier d'agriculteurs, vieux de 4.000 ans[88]. Ces résultats furent accueillis avec scepticisme par certains chercheurs comme D. Vidart[89] ou Renzo Pi Hugarte, mais venaient également confirmer des travaux déjà en cours d'autres archéologues. Pour répondre aux « charruistes »

[87] Iriarte, José (et Irene Holst, Oscar Marozzi, Claudia Listopad, Eduardo Alonso, Andrés Rinderknecht & Juan Montaña.) Evidence for cultivar adoption and emerging complexity during the mid-Holocene in the La Plata basin ; Nature 432, 614-617 (2 December 2004).

[88] Iriarte a mis à jour des restes de céramique, des pointes de flèches, des restes humains, mais a aussi révélé grâce à des phytolites la présence de maïs, de haricots et de courges.

[89] Qui déjà se montrait sceptique dés 1999 dans « Los Cerritos de los indios del este uruguayo », Ed. de la Banda Oriental, Montevideo.

qui s'empressèrent de faire de ces découvertes les traces d'une « civilisation charrúa millénaire », l'académie insista sur l'amplitude des datations, en distinguant ces populations de celles que devaient rencontrer les premiers conquérants européens, plus de 3000 ans plus tard. Le scénario d'une évolution comme celle que Clastres avait désigné pour les Guayaki qui avaient abandonné la culture du maïs à la fin du XVI^{e} (Clastres, 1974 : 74), ne fut envisagée à aucun moment. Mais ces recherches débouchèrent cependant sur une remise en question majeure : la présence de peuples précolombiens agriculteurs sur le territoire. Le résultat de ces recherches, au-delà de la bataille qui s'en suivit pour faire de ces *paléo-indios* des ancêtres de Charrúas ou non, conduisit à une reconsidération par les chercheurs des catégories de classification. L'archéo-anthropologue J. Lopez Mazz écrirait par exemple à propos du nomadisme, l'un des attributs utilisés pour justifier le *primitivisme* des habitants « présolisiens » du territoire que :

« *on projette de manière erronée sur les peuples nomades du néolithique la vision capitaliste du concept d'excédent, à travers un prisme par conséquent évolutionniste. Le nomadisme étant une stratégie économique, le néolithique ne serait pas une avancée en soi mais une adaptation à une situation donnée*[90] ».

D'autres chercheurs remirent en question les chiffres relatifs à la population autochtone au moment de la conquête sur le territoire, les comprenant désormais dans une fourchette allant de 80.000 à 200.000 individus (Consens, 2010 : 233). Alors que les chercheurs dont la parole faisait autorité (en particulier Vidart et Hugarte) se référaient encore aux calculs démographiques basés sur les recherches de Rosenblatt, les travaux de l'Ecole de Berkeley[91], d'ethnohistoriens comme N. Waechtel ou le recours à des calculs par le taux de dépopulation (Clastres, 1974 : 83) finirent pas s'imposer.

Actuellement, les recherches en cours concernent aussi bien des sites préhispaniques comme les pétroglyphes du nord de l'Uruguay (L. Cabrera), les pictographies de Chamangá (A. Florines), ou encore les corps des disparus lors de la dernière dictature militaire de 1973-1985 (J.M. Lopez Mazz). C'est d'ailleurs cette dernière activité qui a le plus popularisé l'anthropologie (avec quelque série télévisée américaine il est vrai). Cette relation entre

[90] LOPEZ MAZZ, José María. « Nuevos avances en la arqueología del este : los cerritos de indios », conférence dans le cadre du Cours « Prehistoria reciente « du 25/72009 à la Biblioteca Nacional, Montevideo.

[91] « Une histoire hispano-américaine pilote. En marge de l'œuvre de l'Ecole de Berkeley ». *Revue Historique*, tome IV, 1960, pp. 339-368. Et : « La population de l'Amérique indienne. Nouvelles recherches », *Revue historique*, 1963, tome I, p. 118.

préhistoire (ou histoire précolombienne) et histoire récente n'est pas sans importance. Tout comme le documentaliste P. Guzmán montre l'analogie entre astronomes, archéologues, et les femmes qui cherchent les corps de leurs parents disparus au cours de la dictature de Pinochet dans le désert d'Atacama, l'exploration du passé implique une même démarche[92], celle de la recherche d'une mise en lien, qui aura une place centrale comme nous le verrons, dans les revendications de révisionnisme des groupes indigénistes et indiens.

L'Indien que construit l'archéologie uruguayenne est encore souvent un Indien aux allures de chasseur-cueilleur préhistorique. Tout ceci participe d'un imaginaire dont les archéologues eux-mêmes ne sont évidemment pas dépourvus. Mais malgré le fait que les discours indigénistes critiquent souvent le caractère évolutionniste de l'archéologie uruguayenne qui qualifie les charrúas de « chasseurs-cueilleurs nomades », il est intéressant de remarquer que ces mêmes caractéristiques ne sont pas sans exercer une certaine fascination. Cette ambivalence à l'heure de considérer nos ancêtres préhistoriques a également été signalée par la préhistorienne française Marylène Patou-Mathis lors d'un entretien en 2011 :

« *On éprouve aujourd'hui le besoin de trouver un modèle, un idéal. Très étrangement, ce modèle, après avoir fait l'objet d'un rejet total, est non seulement Préhistorique ou Sauvage, avec des majuscules, mais encore plus précis, celui du chasseur-cueilleur nomade. On ne veut plus être ce qu'on est dans ce monde urbanisé où l'argent et le « toujours plus » dominant, on veut retourner aux sources de l'humain, de l'être et non du paraître. Hier considéré comme une brute épaisse, un loser que l'Homo sapiens a supplanté, il est devenu aujourd'hui l'image du « bon sauvage » ; un changement de mythe s'est opéré, le second remplaçant le premier*[93]».

Dans le domaine strictement ethnographique, les travaux de Diego Bracco, qui aura eu l'occasion de travailler à partir des archives des Indes de Séville, apportent quelques nouvelles conclusions comme la localisation des Charrúas dans l'actuelle province d'Entre Ríos (Argentine) et des Guenoas-Minuanes dans l'actuel territoire uruguayen (Bracco, 2004 : 271). D. Bracco décrit les *gauchos* comme un ennemi « *mortel* » pour les Indiens, en compétition notamment pour les femmes, dans le cadre d'un métissage souvent violent. Cette opposition entre Indiens et gauchos vient contredire la vision du gaucho comme synthèse de

[92] Nostalgie de la Lumière, film documentaire de Patricio Guzmán, 2010, Chili.
[93] PATHOU-MATHIS, Marylène. Directrice de recherches au CNRS, responsable de l'unité d'archéozoologie du département préhistoire du Muséum national d'histoire naturelle. Entretien du 13/02/2011. Cyril Bousquet. www.Rue89.com.

l'Européen, de l'Indien et de l'Africain, et figure de la créolitude uruguayenne. La complexité des interactions socio-culturelles que les travaux récents mettent en évidence nous permet de repenser les relations et interactions entre les différents groupes ethniques, et vient relativiser cette vision presque muséographique du chasseur-cueilleur-nomade. Les nouvelles tendances théoriques sont plus conscientes des limites de la narration de l'Etat-nation et de son eurocentrisme, les rendant ainsi moins colonisatrices du passé indigène que les précédentes (Verdesio, 2005 : 21). Rares sont les travaux, comme on l'a signalé, qui abordent l'étude des groupes de revendication de l'indianité. L'image de l'Indien pour l'académie n'a pas (encore) été touchée par la remise en question qui à partir de certaines écoles théoriques récentes, repense les ethnicités. En fait, si des hommes politiques de plusieurs partis sont prêts à reconnaître une ethnicité indienne en Uruguay, cela n'est toujours pas le cas de l'académie.

3 - Un mythe éclairant : la « Garra Charrúa »

Avec Tabaré, nous avons vu que l'Indien sortait de l'histoire pour entrer dans l'imaginaire, il devenait alors support de projections et de fantasmes. Mais l'Indien réel, celui qui vivait encore dans le métissage au XIX^{e} est également enfoui sous un Indien né d'un imaginaire emprunté à des volontés nationalistes et à des représentations européennes. L'autre grand mythème autour de l'Indien en Uruguay, la « garra charrúa » nous présente cette fois un Indien qui semble revenir des profondeurs et surtout de l'intériorité (également corporelle) d'un passé lointain. L'Indien qui « sortirait de nous » est alors valorisé, aux antipodes de sa connotation péjorative dans d'autres pays sud-américains ou même dans certaines régions rurales de l'Uruguay. Cet Indien qui serait en nous resurgit alors avec sa force sauvage pour affirmer l'identité nationale dans un cadre très particulier pour l'Uruguay : le football.

3.1 – L'Uruguay, pays de « fútbol »

L'histoire du football en Uruguay démarre dès le XIX^{e} siècle avec les clubs sportifs anglais. Ceux-ci s'affrontaient avec des adversaires de l'autre bord du Río de la Plata, des clubs de Buenos Aires ou de Rosario. La rivalité entre l'Argentine et l'Uruguay est bien une question de *rives*. Le 30 mars 1900 fut créée la « League », ancêtre de la *Asociación Uruguaya de Fútbol*. Pendant près de 100 ans, le football uruguayen resta lié à la capitale, Montevideo.

Comme le décrit la page officielle Web de l'AUF[94], le football aura été « *un élément fondamental pour l'assise de la nationalité uruguayenne et la projection internationale de l'image du pays au début du XX° siècle* ». Vainqueur de la première Copa América en 1916, la sélection uruguayenne devait aussi remporter les Jeux Olympiques de 1924 et de 1928. L'Uruguay fut alors désigné comme premier pays organisateur de la coupe du monde en 1930. L'équipe que l'on appelait déjà la « céleste » à cause de la couleur de son maillot bleu ciel, devait remporter ce tournoi face à l'Argentine en finale. En 1950, l'Uruguay allait répéter cet exploit en battant en finale le pays hôte de cette édition, le Brésil. Cet épisode, connu comme le « *maracanazo* » est un des faits les plus célèbres de l'histoire du football. Le Brésil, qui faisait alors figure de géant, et qui avait énormément investi dans l'événement, devait perdre alors qu'il menait 1-0 contre le petit « David[95] » du sud. Il est intéressant de remarquer ici que le football naît avec l'époque de plus grande immigration européenne. Il vient en quelque sorte célébrer la réussite du modèle du « *crisol de razas* ». Tout comme la France irait en 1998 célébrer son triomphe « black, blanc, beur », l'Uruguay fêtait l'amalgame de tous ces immigrés à travers les exploits de la sélection nationale.

Toute société a besoin d'entretenir les sentiments collectifs au moyen de réunions et de cérémonies qui ne diffèrent pas en nature des cérémonies proprement religieuses (Durkheim : 1960 [1922], 610). Tel est le cas des tournois de football et notamment des matches de la sélection nationale. Vainqueur de 15 Copas Americas et de deux coupes du monde, l'Uruguay reste un pays qui se vit à travers le football.

L'appartenance à un club est presque une obligation pour tout uruguayen. Les deux grands clubs de la capitale, sont liés dans l'imaginaire aux deux partis politiques traditionnels et s'enracinent dans l'opposition entre le libéralisme industriel et cosmopolite d'une part (Peñarol), et l'attachement aux traditions et au nationalisme de l'autre (Nacional). On est généralement supporter ou *socio* d'un club par tradition familiale. Les *socios* payent un abonnement qui leur permet des réductions pour l'entrée aux matches mais également d'avoir accès à des activités très diverses. Sur le modèle des clubs anglais du XIX^{e}, les clubs de football proposent toute une panoplie d'avantages à leurs membres, allant d'une cantine à des cours de langues ou encore des centres de vacances pour les enfants. Pour les plus petits clubs, l'appartenance à un club est souvent liée au quartier. C'est alors une identité de quartier qui vient s'y associer, phénomène encore très présent en Uruguay où la question : « De quel

[94] www.auf.com.uy

[95] L'image de David (du héros biblique qui vainquit Goliath) a été utilisée par Hebert Gatto: "El fútbol uruguayo y el complejo de David". Cuadernos de Marcha, octobre 1993.

quartier es-tu ? » trouve son équivalent en France à travers : « Que fais-tu dans la vie ? ». toutes deux sont des interrogations sur le positionnement social de l'interlocuteur. En Uruguay, on ne supporte pas une équipe, on « est » de cette équipe.

3.2 – La « Garra charrúa »

Attilio Garrido écrit que l'expression « garra » est apparue dans la presse péruvienne lors de la finale du championnat sud-américain de Lima en 1935, lorsque l'Uruguay battit l'Argentine au cours d'un match des plus « physiques ». Le terme aurait signifié « *l'espoir d'obtenir par la présence de valeurs spirituelles, ce qui ne peut l'être par la voie de la meilleure condition technique* » (Garrido, 2000 : 125). Le *Nuevo Diccionario de Uruguayismos* donne lui à l'expression "garra celeste" le sens "*familier et humoristique d'enthousiasme, de force ou de décision avec lesquels on défend les intérêts du pays et qui permettent à une personne ou à un groupe de personnes uruguayennes, en particulier à une équipe sportive, de s'en sortir brillamment* ». L'ouvrage ajoute qu'elle est synonyme de « garra charrúa »[96]. Mais l'adjectif « charrúa » est absent des textes avant la deuxième moitié du XX° siècle. Florencia Faccio[97], qui a travaillé sur le sujet dans le cadre d'études en sociologie du sport, a relevé la première apparition du terme charrúa associé au football en Uruguay en 1950, dans un article du journal *Deporte* :

« *La terre charrúa envoie, comme toujours, son troupeau gaucho pour défendre des prestiges et resserrer des liens avec les patries sœurs (...) tous les orientaux nous leur disons, leur crions jusqu'à ce qu'on soit sans voix URUGUAYENS, EN AVANT CHARRUAS ! (...) viendrons crier EN AVANT CHARRUAS ! à ceux qui vont représenter notre football, il est vrai, mais encore plus notre propre terre !* »[98].

L'expression « garra[99] » désigne de nos jours une volonté « de ne rien lâcher » lors du jeu, ce qui s'accompagne souvent d'une agressivité accrue. C'est ainsi qu'il existe une vision

[96] KUHL DE MONES, Ursula (dir.) Nuevo Diccionario de Uruguayismos ([Tome III du Nuevo Diccionario de Americanismos, dir. Günther Haensch et Reinhold Werner] Santafé de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1993), pp. 180 & 94.

[97] FACCIO, Florencia. "SOY CELESTE". El fútbol como espacio de producción de identidad. VI Jornadas de Investigación Científica, 11 et 12 septembre 2007.

[98] Deporte, 1950, numéro 9, p. 2.

[99] Le dictionnaire de la Real Academia Española, donne plus de dix définitions du terme « garra ». La plus couramment utilisée désigne la main ou le pied de l'animal, lorsque ceux-ci sont armés de griffes, comme pour le lion et l'aigle. Mais on retiendra ici trois d'entre elles qui décrivent un sens figuré du terme. La première

péjorative de la *garra*, et en particulier de la « garra charrúa » qui a valu une mauvaise réputation à la sélection uruguayenne pendant longtemps. Le britannique Chris Taylor la désigne comme "un laid recours à la violence et à l'intimidation pour obtenir le résultat".[100] C'est en tous les cas, comme l'écrit F. Faccio : « *une représentation collective réelle pour les Uruguayens*[101] ». Pour mieux comprendre la portée de cette représentation, il nous faut prendre en compte le contexte historique de son apparition, et en particulier la présence d'un autre mythe lié au football. L'Uruguay, petit pays, mais puissance footballistique avait une autre expression mythique liée au football de son équipe nationale : « *la viveza criolla*[102] ». Cette « astuce » distinguait le football du Río de la Plata de celui du reste du monde. Les journalistes locaux allaient opposer à une schématique tactique européenne ou saxonne avec sa confiance dans le potentiel physique, une compétence « innée d'improvisation ». Cette « astuce », serait née avec les immigrants et les gauchos devant improviser face à l'adversité. Rafael Bayce définit le stéréotype de la « viveza criolla » comme une auto-image[103], ce à quoi il ajoute à propos de la « garra » :

« *Paradoxalement, une autre vertu supposée idiosyncratique, la « garra charrúa » ou « garra celeste », bonus de concentration, d'effort et de compétitivité épique dans les moments les plus difficiles ou disputés, sera une autre vertu spécialement développée comme explication postérieure à celle de la « picardía criolla » lorsque les triomphes ont commencé à devenir plus difficiles à obtenir, après les années 30. (...) Si le stéréotype de la « picardía » nous distinguait comme rioplatéens du reste du monde dans l'auto-image adoptée par l'opinion publique depuis l'épique narrative journalistique, la garra « charrúa » ou « celeste » (...) était notre « différence spécifique » d'avec les argentins.»*

---

désigne « la force, le fait de pousser ». Les deux autres désignent l'expression « avoir de la garra » et signifient : « Disposer de qualités de conviction, de captation ou de persuasion » ou encore : « Exercer un fort pouvoir d'attraction, de conviction ou de persuasion ». Diccionario de la lengua española ,Real Academia Española, 22.ª edición. Madrid: Espasa Calpe, 2003.

[100] « an ugly dependence on violence and intimidation to grind out results ». SAN ROMAN, Gustavo. La garra charrúa : fútbol, indios e identidad en el Uruguay contemporáneo. In: *Bulletin Hispanique*. Tome 107, N°2, 2005. pp. 633-655.

[101] FACCIO, Florencia. El fútbol como espacio de producción de identidad Acerca de la "Garra Charrúa" in Anuario de la facultad de antropología social y cultural, Ed. Nordán-Comunidad, Montevideo, 2006.

[102] Ou encore "picardía criolla", qu'on pourrait traduire par "astuce créole" et qui, tout comme la "garra charrúa", dépasse le champ du sport et s'applique comme attribut idiosyncratique à tout Uruguayen.

[103] BAYCE, Rafael. Cultura, identidades, subjetividades y estereotipos: preguntas generales y apuntes específicos en el caso del fútbol uruguayo in Futbologias: Futbol, identidad y violencia en America Latina. Pablo Alabarces. CLACSO, Buenos Aires, 2003.

On remarquera ici que les deux affirmations symboliques sont motivées par deux altérités. Celle de « l'autre » lointain (les Anglais), et « l'autre » proche (les Argentins). L'apparition de la « garra charrúa » comme on l'a vu, se construisit au milieu du XX^{e}, principalement autour de la victoire qui constitue l'événement phare de l'histoire du football uruguayen : le *maracanazo*. Le Brésil était alors engagé dans une politique de grands travaux et cette compétition représentait l'occasion de se faire connaître au monde entier comme une nation moderne et puissante. Sous la présidence de Getúlio Vargas, les années 50 furent appelées les Années dorées[104] et la construction du stade de Maracaná, alors le plus grand du monde venait asseoir l'image d'un pays qui se voyait comme le « plus grand du monde[105] ». Le stade Maracaná, qui accueillit la plus grande affluence à ce jour pour un match de football, (près de 200.000 personnes) allait cependant rester muet face à la victoire de la *céleste*. L'Uruguay, qui perdait à la mi-temps par un but, devait retourner la situation et démontrer qu'il ne se rendrait pas aussi facilement. Les conséquences du résultat devaient être aussi fortes qu'antagoniques pour les deux nations. L'anthropologue Roberto Da Matta par exemple, écrivit que cet événement est « peut-être la plus grande tragédie de l'histoire contemporaine du Brésil »[106] et on peut dire que d'une certaine manière, le fantôme du Maracaná planera longtemps sur les rencontres entre les deux sélections[107].

Traditionnellement, on associe dans l'imaginaire collectif uruguayen le « *Maracanazo* » avec la « Suisse de l'Amérique Latine». Cette dernière est à relier à la période *néobatlliste* de Luis Batlle Berres, président qui arriva au pouvoir en 1947, et dont le libéralisme s'accompagnait de lois sociales progressistes. Mais le *Maracanazo* allait très vite outrepasser son contexte historique, et devenir un mythe. Il raconte une histoire sacrée, un événement qui a eu lieu dans le temps primordial, le fabuleux temps des commencements (Eliade, 1968 : 23). Lors des élections, le symbole de Maracaná allait être l'objet de récupérations par les candidats de tous les partis. A l'extérieur, les victoires sportives allaient être une propagande formidable. La séléction nationale de football, par ses victoires, montrait au monde le pays sous son meilleur

[104] « *Anos dourados* »
[105] « O mais grande do mundo »
[106] Cité par Juan José Torres Gilardi in "*1950 : o olhar da imprensa*", Universidade Estadual do Río de Janeiro, 2008.
[107] Les anecdotes abondent à ce sujet, comme l'achat par le gardien de but Moacyr Barbosa des poteaux pour les brûler au cours d'un barbecue quelques années plus tard, dans un véritable acte "cannibalistique" que nous rapporta G. San Román dans l'article cité, le changement de tenue officielle de l'équipe nationale brésilienne à partir de ce jour, ou encore les titres des journaux au lendemain tel celui du *Jornal dos Sports* du 18 juillet; dans une dénégation remarquable : "*L'Uruguay est champion mondial de fait, mais le Brésil est la meilleure équipe du monde*".

jour. Celui d'une nation avec un un bon niveau nutritif et sanitaire. Comme l'écrit R. Bayce, cela confirmait que :

« *l'on pouvait construire un pays modèle qui ne traînerait pas les séculaires inégalités et rivalités qui conspiraient contre la paix et le bien-être en Europe*[108] ».

On peut dire que la « garra charrúa » naît d'abord dans la narration journalistique sportive, mais son succès et son application à un « caractère uruguayen » reposent sur une corrélation avec d'autres discours, en particulier historiques. Comme l'a très bien remarqué le Pr. Melo Miranda[109] :

« *l'Indien qui sortait dans les moments difficiles était appelé à répéter ces batailles où la patrie s'était imposée aux empires espagnols et portugais avec des forces en présence inégales*[110] ».

Ce sont ces situations héroïques d'inégalité, où le petit défie le grand, l'Indien l'envahisseur européen, l'indépendantiste les empires qui sont mises en abîme. Le rapport d'inégalité Indien/Européen primitif ici invoqué dans l'image de la « garra charrúa » est rendu possible par l'entremise de l'ensemble symbolique synthétisé dans le Tabaré. L'Uruguayen peut s'identifier avec l'Indien mythique, dans un lien d'ancestralité qui fait fi de la contradiction historique. La « garra charrúa » est une représentation collective générée à partir de faits et de narratives épico-journalistiques qui s'introjectèrent dans l'imaginaire symbolique uruguayen (Bayce, 2003). Remarquons que l'image de la « garra charrúa » va davantage circuler à l'extérieur qu'à l'intérieur du pays. Née d'après ce que l'on sait dans la presse sportive péruvienne, c'est toujours dans les médias latino-américains sportifs qu'on l'emploie le plus de nos jours[111]. Cette hétéro-image va nourrir l'auto-image de la garra charrúa. Avec le mythe, l'Uruguay acceptait une indianité dans son identité nationale, qui de plus, reconnue

[108] Op. cit.
[109] Exposé inédit réalisé au cours de la « Semana de Estudios Brasileños », octobre 2005 à l'Universidad de la República par le Prof. Wander Melo Miranda.
[110] Le Prof. Melo Miranda parle ici des batailles de Las Piedras en 1811 et de Sarandí en 1825.
[111] Gustavo San Román, en recherchant le terme « garra charrúa » sur le moteur de recherche google en 2002, avait trouvé que dans les 50 premières apparitions (sur un total de 167), aucune ne provenait d'un journal uruguayen. Les principaux textes où on la trouvait étaient des articles sportifs émanant de pays latino-américains. San Roman, 2005.

par les autres pays, en revenait accentuée. L'Uruguay rejoignait dans l'imaginaire cette association entre peuples autochtones et football déjà présente avec le Paraguay et le Pérou, dont les sélections étaient désignées comme *guaraní* et *incaica*.
Mais comme on l'a vu, l'attribut charrúa n'apparaît pas avant 1950 dans les textes. *El libro del centenario del Uruguay 1825-1925*[112], ne fait par exemple nulle part mention des amérindiens. Il faut ajouter à cela que dans une partie de l'ouvrage consacrée à la démographie on peut lire:

« *L'Uruguay est habité par la race blanche, d'origine européenne dans sa totalité. La race indigène qui habitait cette région de l'Amérique lors de la découverte et de la conquête, n'existe plus, l'Uruguay étant le seul pays du continent qui ne compte nulle part sur son territoire de tribu d'Indiens, que cela soit à l'état de sauvages ou domestiqués.* »[113]

Dans le fascicule consacré au football de la *Enciclopedia Uruguaya*[114], où l'auteur cite la « garra » comme le mythe central du football uruguayen, le terme « charrúa » est également absent, remplacé par celui de « celeste » jusque dans son titre. Enfin, beaucoup plus près de nous, l'ouvrage *100 años de gloria*, ne publie l'expression que dans une publicité de la compagnie nationale d'électricité sous la forme du slogan : « *On dit qu'un Uruguayen vaut pour quatre. Et on dit que c'est ça la garra charrúa* » (Garrido, 2000 : 94). Cette absence de l'attribut « charrúa » jusque dans les années 50 coïncide comme on l'a vu avec le silence alors généralisé sur l'Indien dans les manuels scolaires et la littérature en général. La présence de l'Indien dans l'imaginaire à travers le football s'est faite de plus en plus forte. On trouve par exemple une scène de l'émission comique Telecataplum dans les années 70 qui monta un sketch dans lequel les charrúas affrontaient des conquistadors au cours d'un match de foot. En pleine dictature, la mascotte du tournoi international organisé par l'Uruguay en 1980 était un petit charrúa jouant au football.

[112] El libro del centenario del Uruguay 1825-1925 (Montevideo, Capurro & Cía: 1925).
[113] Ibidem, p. 43.
[114] MORALES, Franklin. "La garra celeste", Enciclopedia uruguaya: historia ilustrada de la civilización uruguaya, Tomo 42 (juillet 1969), pp. 22-39.

Affiche de la Copa de Oro – Mundialito de 1980. Sur l'affiche italienne on trouve même la précision « Charrúa ».

Récemment objet d'un film documentaire[115], le « Mundialito » ou « Copa de Oro » fut organisé à quelques mois d'un référendum qui appelait au maintien du régime ou au retour à la démocratie parlementaire. La junte au pouvoir perdit le référendum malgré une campagne de propagande impressionnante dont le « mundialito » faisait partie. Le régime voulut imiter à moindres frais l'opération menée en Argentine avec le mondial de 1978. Il en fut tout autrement, quand par exemple au moment de l'hymne national le public accentua le passage qui dit « tremblez tyrans [116]». C'était une manière pour lui de montrer aux représentants de l'Etat son désaccord avec le régime. La situation ne manquait pas d'ambiguïté, est-ce que supporter l'équipe, et donc la nation signifiait être complice du régime ? Pour ma part, âgé de sept ans, et déjà exilé au Brésil avec mes parents, cet Indien permettait une identification qui résolvait la contradiction. De plus, le charrúa de l'affiche était un enfant. En 1980, la « garra charrúa » serait invoquée pour battre une nouvelle fois le Brésil en finale. L'Indien alors totalement phagocyté devenait la source d'un pouvoir magique qui venait de l'au-delà, du temps mythique et de l'imaginaire. Signalons à nouveau l'importance de la symbolique indienne pour la diaspora uruguayenne. Comme le remarque Gustavo San Román, de nombreux commerces et associations uruguayennes de par le monde reprennent le terme pour s'identifier[117]. Citons ici l'association sportive et culturelle Ultimos Charrúas de la région parisienne[118]. Aujourd'hui la « garra charrúa » reconstruit le lien, on serait tenté de dire le « cordon » historique avec l'Indien. Ainsi, sur l'actuel site web de l'AUF[119], on peut lire :

---

[115] « Mundialito » de Sebastián Bednarik, Coral films, 2010.
[116] « Tiranos temblad »
[117] Cet attachement des Uruguayens expatriés ou exilés à l'image de l'indigène dépasse de loin le football. Ce rapport à un temps anhistorique et mythique vient peut-être résoudre en la redessinant la fracture émotionnelle que crée la distance et le temps. Autrement dit, ce charrúa irréel est un peu comme ces Uruguayens qui ne sont pas sur le territoire, il vit à travers la mémoire des autres.
[118] http://ultimoscharruas.free.fr/
[119] www.auf.com.uy

« (…) *face au rival, conscients de son habilité, de son courage et bravoure, assise sur autant de coins, ceux qui rendaient un culte au courage, élan de ces charrúas massacrés à Salsipuedes et Yacaré Cururú, le courage chargé de mal du pays de l'immigré, seul face à l'incertitude de son destin au milieu du déracinement, le courage présent dans la nécessaire astuce de celui qui doit survivre « hors du port » dans les banlieues à chaque fois plus peuplées d'un Montevideo étrange, auquel on arrive en traversant la mer ou depuis la « terre du dedans* ».

Les auteurs « renouveau indien » auxquels nous avons fait allusion dans le chapitre précédent reprirent également le mythème :

« *C'est peut-être ici même, que les anciennes ombres des charrúas-jaguars nous accompagnent lors des situations les plus difficiles, sans que nous ne nous en rendions compte, et nous permettent d'utiliser leurs griffes sacrées – la griffe du jaguar, la griffe charrúa- pour défendre notre terre ancestrale qui est aussi la nôtre*[120]».

Le 10 septembre 2009, la sélection uruguayenne recevait celle de la Colombie au stade Centenario de Montevideo. Ce match, capital pour la qualification au mondial 2010, ne pouvait être perdu. Sur les gradins, une banderole de plus de vingt mètres reprenait en lettres géantes : « Garra Charrúa ». Lors de la coupe du monde de 2010 en Afrique du sud, et de l'accès de la sélection en demi-finales, le terme « garra charrúa » fut le quatrième le plus recherché sur le réseau social « Twitter » en Uruguay. La mythopoièse de la « garra charrúa » semble indiquer une conjonction d'éléments dérivant de la construction de l'histoire nationale, de l'auto-image des Uruguayens et de différents contextes socio-politiques. Mais rien ne semble détruire la « garra », qui au contraire s'alimente régulièrement d'éléments nouveaux. Ainsi, lors du rapatriement du squelette du cacique charrúa Vaimaca Perú depuis Paris, en 2003, on put lire dans la presse :

« *Avec le retour de Vaimaca (...) une nouvelle ère commence peut-être, peut-être même celle de l'Uruguay champion du monde et Suisse de l'Amérique. Parce que l'esprit de Vaimaca*

[120] « Tal vez aqui mismo, las sombras antiguas de los charrúas-jaguares nos acompañen en las situaciones más díficiles, sin que nos demos cuenta, nos permitan utilizar sus garras sagradas – la garra del jaguar, la garra charrúa- para defender nuestra tierra ancestral que también es la nuestra ». Antón, 1998 : 76.

(…) va peut-être nous amener à des temps nouveaux où reviendra affleurer la vieille et aujourd'hui dévaluée « garra charrúa »[121].

Lors de la Copa América de 2011, la fameuse « garra » retrouva sa place dans les titres de la presse sportive mondiale, contribuant à alimenter ce mythe qui est sans doute le plus fortement lié à l'identité nationale uruguayenne, à un moment où l'Uruguay se redécouvre comme un pays qui n'est plus « sans Indiens ».

Signalons, au terme de cette partie, que les constructions du « renouveau indien » ne sont pas près de convaincre la population uruguayenne dans son ensemble. D'autres secteurs que l'université ou le parti *colorado* sont en effet critiques envers ce qu'ils désignent comme une élaboration fantaisiste. La chanson « Charrúa de ojos celestes » de Gaby Zeballos (2006), tournait ainsi en dérision la revendication d'une ancestralité charrúa, par les descendants de ceux qui les ont massacrés :

« aujourd'hui tout l'Uruguay
Est descendant d'européen
Tu n'invoques ma race
Que lorsque joue la « céleste »[122]

Il reste que contrairement à l'Indien national-fétiche du XIX^e^, la nouvelle image de l'Indien, synthétisé autour du Charrúa, s'accompagne du phénomène que nous avons décrit au début de ce travail, et qui fera l'objet de sa dernière partie : les groupes de revendication indienne.

[121] "El ojo de la semana", par Miguel Álvarez Montero dans *El País de los Domingos* qui a suivi le rapatriement des restes de Vaimaca, le 21 juillet 2002.
[122] « Hoy es todo el Uruguay ; europeo-descendiente, solo invocás a mi raza ; cuando juega la celeste ». La celeste est le nom que l'on donne à la sélection uruguayenne de football, à cause de la couleur bleu ciel de son maillot. Gaby Zeballos. Charrúa de Ojos celestes. Cette chanson n'est encore visible que sur le site www.youtube.com.

« Le passé est indestructible, tôt ou tard les choses reviennent, et l'une des choses qui revient, c'est le projet d'abolir le passé[1]. »

Jorge Luis Borges

Septième partie

L'Indien ressuscité : les néo-Charrúas.

Introduction : Le retour de Vaimaca Perú

Pour commencer la dernière partie de ce travail, j'ai choisi de décrire le retour des restes du cacique Vaimaca Perú en Uruguay. Au moment où cela s'est produit, je me trouvais en France pour y préparer le tournage du film « Les derniers Charrúas ou quand le regard emprisonne ». J. Basini a reproduit dans sa thèse l'information telle qu'il l'a entendue dans l'émission de radio En Perspectiva de la Radio El Espectador le 16 juillet 2002[2] :

« … ce soir à 21h30 est prévue l'arrivée en Uruguay des restes du cacique Vaimaca Perú sur un vol de la Compagnie Air France. Celui-ci arrivera à la Base Aérienne N°1 de l'Aéroport International de Carrasco. Les restes seront réceptionnés par Mr. l'Ambassadeur de France, le Ministre des Relations Extérieures de notre pays, Mr. Opertti ainsi que par le Ministre de l'Education et de la Culture Antonio Mercader. Selon ce qui est annoncé aujourd'hui le cercueil sera immédiatement enveloppé d'un Drapeau National et son affût sera conduit par des soldats du Groupe d'Artillerie N°5. D'après le journal El País avant d'entrer dans

[1] BORGES, Jorge Luis. Texte sur Nathaniel Hawthorne en commentant la parabole de celui-ci intitulée Earth's Holocaust) in Nueva antología personal, siglo XXI Ed, 1968, Buenos Aires.

[2] Le journaliste qui l'a transmise s'appelle Emiliano Cotelo, et pour l'occasion il avait réuni José López Mazz, Coordinateur du Département d'Anthropologie de la Faculté d'Humanités et de Sciences de l'Education et directeur du Département d'Archéologie ; Mónica Sans, Directrice de la Section d'Athropologie Biologique du même Département d'Anthropologie et Arturo Toscano, Directeur des Musées Nationaux d'Histoire Naturelle et d'Anthropologie, tous deux dépendant du Ministère de l'Education et de la Culture. (Basini, 2003 : 409)

l'enceinte de la Base mentionnée le clairon sonnera en son honneur et par la suite un décret sera signé par l'Ambassadeur de France, l'anthropologue du Musée d'Histoire Naturelle de Paris ; et les restes du cacique resteront sous bonne garde, à la Base, jusqu'à vendredi prochain, 19 juillet à 14 heures. Ce jour l'affût sera déplacé de l'Aéroport jusqu'au Cimetière Central, avec une garde motorisée de la Police de Montevideo, vêtue de gala, pour suivre l'itinéraire déjà indiqué dans les journaux (...). Sa destination finale est le Panthéon National[3]*. »*

Le retour des restes de Vaimaca faisait suite à plusieurs demandes restées sans effet de la part d'associations comme ADENCH et INDIA[4]. Plusieurs anthropologues, dont Renzo Pi Hugarte s'opposèrent à cette restitution, estimant que le squelette de Vaimaca était bien mieux conservé au Musée de l'Homme. Le 14 septembre 2000, le gouvernement uruguayen, à travers la loi Nº 17.256 reconnut d'intérêt national le rapatriement des restes de Vaimaca Perú. Cette loi comptait trois articles :

- **1º La localisation et le rapatriement successif sur le territoire national des restes des Indiens charrúas Vaimaca Perú, Senaqué, Guyunusa et Tacuabe, décédés dans la République Française sont déclarés d'intérêt général.**

- **2º Une fois les restes arrivés au pays ils seront inhumés dans le Panthéon National.**

- **3º Le Ministère des Relations Extérieures prendra en charge les gestions nécessaires pour l'accomplissement de ce que décrète la présente loi[5].**

---

[3] "... está previsto para esta noche a las 21.30 horas, la llegada al Uruguay de los restos del cacique Vaimaca Perú en un vuelo de la Compañía Air France. Llegará a la Base de la Brigada Aérea Nº 1 en el Aeropuerto Internacional de Carrasco. Serán recibidos por el Sr. Embajador de Francia, el Ministro de RR.EE de nuestro país el Sr. Opertti y también por el Ministro de Educación y Cultura Antonio Mercader. Según lo que está anunciado hoy el féretro quedará de inmediato envuelto en una Bandera Nacional y luego la cureña será conducida por soldados del Grupo de Artillería Nº 5. Según la crónica del Diario El País antes de ingresar al anfiteatro de la Base mencionada sonará un clarín de honor y a continuación se firmará un acta por parte del Embajador de Francia, la antropóloga del Museo del Historia Natural de París; y los restos del cacique permanecerán en custodia, allí en la Base, hasta el viernes próximo 19 de julio a las 14 horas. Y ese día se producirá el traslado de la cureña desde el Aeropuerto hacia el Cementerio Central, con guardia motorizada de la Policía de Montevideo, vestida de gala, según el recorrido que aparece ya detallado en los diarios (...). Y allí el destino es el Panteón Nacional". (Radio El Espectador). Basini, 2003 : 153.

[4] INDIA avait présenté notamment la requête dans le cadre du Séminaire International de Rapatriement en 1999 - "One hundred and sixty years of exile: Vaimaca Pirú and the campaign to repatriate his remains to Uruguay", de Rodolfo Martínez Barbosa, en "The Dead and their possesions (Repatriation in principle, policy and practice)", publicación oficial del Seminario Internacional de Repatriaciones. (Rothledge, Londres-Nueva York-Canadá - ISBN 0-415-23385-2; 2002)). ADENCH a pour sa part transmis un dossier au parlement uruguayen qui l'a utilisé pour l'adoption de la loi 17.256.

[5] "1º La ubicación y posterior repatriación al territorio nacional de los restos de los indios Charrúas Vaimaca Perú, Senaqué, Guyunusa y Tacuabé, fallecidos en la República Francesa son declaradas de interés nacional. / 2º Una vez los restos en el país serán sepultados en el Panteón Nacional. / 3º El Ministerio de Relaciones Exteriores se hará cargo de las gestiones necesarias para que se cumpla la presente ley.

Le 29 avril 2002, et suite à une loi votée le 6 mars 2002, la France remit les restes de Saartjie Baartman, plus connue comme « la Vénus Hottentote », à l'Afrique du Sud. Ceci inaugurait une nouvelle politique de restitution de biens culturels par les musées français. Le gouvernement uruguayen ayant transmis sa demande de rapatriement des restes de Vaimaca Perú dans les jours qui suivirent, le gouvernement français demanda au Musée de l'Homme de restituer ces restes, non sans avoir auparavant demandé la consultation d'un comité scientifique. Au cours d'une interview que j'ai réalisée pour mon film documentaire en mai 2003, M. Chevassus-au-Louis, alors Président du Muséum d'Histoire Naturelle, m'affirma que pour que le rapatriement puisse avoir lieu celui-ci devait répondre à trois principes :

> **Bernard Chevassus** : S'agit-il de restes humains appartenant à des personnes identifiées ? Et dans ce cas-là cela ne doit pas être traité comme des objets de musée mais d'abord comme des restes humains appartenant à des personnes identifiées ; cela présente-t-il encore aujourd'hui un intérêt scientifique pour des études éventuelles ? ; et troisième question, cela présente-t-il un intérêt du point de vue muséologique c'est à dire du point de vue exposition et éducation du public (…) la dernière condition que nous avions mis c'est que cette demande devait être présentée par un gouvernement reconnu du gouvernement français à l'exclusion de toute revendication d'un groupe quelconque[6].

Les conditions étant remplies, les restes de Vaimaca furent rapatriés, et le vendredi 19 juillet 2002, plusieurs centaines de personnes assistèrent au cortège qui les conduisit de l'aéroport au Panthéon National, situé dans le cimetière central, dans le quartier Sur de Montevideo. Tout au long du parcours, des personnes saluèrent le passage du cortège. Devant le cimetière, plusieurs personnes brandissaient des panneaux où l'on pouvait lire « Frère Vaimaca Perú tu reviendras à la terre » ou encore « Frère Vaimaca, le peuple te récupèrera[7] ». Les membres des groupes de revendication indienne manifestaient ainsi leur désaccord avec le choix du lieu où les restes allaient être déposés.

[6] B. Chevassus-au-Louis, in Arce, Dario, "Les derniers Charrúas" Film documentaire de 26 minutes. Chromatiques, France, 2003.
[7] "Hermano Vaimaca, volverás a la tierra" ; "Hermano Vaimaca, el pueblo te rescatará". On peut voir ces images dans le film documentaire "Les derniers Charrúas". Op. Cit.

Bernard Chevassus-au-Louis et le Ministre Mercader à Paris en juillet 2002.

La cérémonie fut un concert de paradoxes. Tout d'abord avec le cercueil, qui recouvert du drapeau national, fut escorté par le corps des *Blandengues*, une unité de cavalerie créée par la couronne espagnole pour la protection de la frontière et précisément la lutte contre les Indiens, en 1797[8]. Les visages et le teint basané des soldats ne laissaient pas de place au doute, ils avaient été choisis pour l'occasion. Leurs supérieurs n'avaient pas dû avoir trop de mal à le faire. En effet, deux siècles plus tard, l'armée est toujours aussi fortement composée de métis et mulâtres. Le discours, qui fut prononcé au moment de l'entrée du cercueil au Panthéon National, mit l'accent sur le rôle héroïque joué par Vaimaca en tant que soldat d'Artigas[9] (Basini, 2003 : 411). De cette manière, le héros Charrúa rejoignait un autre héros national, rapatrié du Paraguay pendant la dernière dictature militaire, et qui partageait avec lui le fait d'avoir tout autant combattu et renié cette nation qui le célébrait aujourd'hui. Les restes d'Artigas reposent il est vrai au centre de la Plaza Independencia, ceux de Vaimaca eux, le feraient à quelques mètres du tombeau de l'un des plus grands ennemis de son peuple, le Colonel Bernabé Rivera. Pour couronner le tout, le ministre de l'Education et de la Culture Antonio Mercader voulant agrémenter son discours de quelques mots en langue charrúa eut l'idée de le clore solennellement par les mots : « Misiá Jalaná, Vaimaca ». Ces termes auxquels il a (on imagine) voulu donner le sens de « repose en paix » signifieraient selon Benito Silva[10] qui les a rapportés : « reste tranquille ». Ce qui prenait alors un tout autre sens que les groupes relevèrent dans leur totalité comme un lapsus révélateur.

---

[8] Le roi Charles IV approuva la création du Corps de Blandengues de la Frontière de Montevideo par Ordre royal du 12 mai 1797.

[9] Tel celui du ministre des Relations Extérieures Didier Opertti: "(...)Les restes d'un être qui participa à des combats acharnés et durs propres à son époque et qui sut accompagner avec sa protection et son action vigilante l'action de notre plus grand héros Don José Gervasio Artigas" ("Los restos de un ser que participó en luchas enconadas y duras propias de la época y supo acompañar con su custodia y con su acción activa y vigilante la acción de nuestro héroe máximo Dn. José Gervasio Artigas" : Ministre Opertti, Canal 12, 19-07-2002, Montevideo). In Basini 2002, 411.

[10] Perea y Alonso, Sixto, 1938.

Le retour des restes de Vaimaca et son entrée au Panthéon National marquèrent l'apothéose d'un processus de réélaboration et de resignification de contenus historiques qui seraient utilisés dans le présent (Porszcecanski, 2005 : 410). L'entrée de Vaimaca dans l'histoire nationale, 171 ans après Salsipuedes, se faisait à travers un acte de mémoire, bien inscrit dans son actualité, et non plus dans le passé. Quelques voix discordantes se firent entendre. Tout d'abord celles de groupes de revendication indienne qui n'étaient pas d'accord avec le lieu où reposeraient les restes de Vaimaca. Le groupe Sepé demanda par exemple à ce que ceux-ci fussent emmenés dans un lieu autrement symbolique, Salsipuedes ou Arerunguá dans le nord du pays, où les derniers Charrúas livrèrent leurs derniers combats contre l'armée uruguayenne[11]. Plusieurs départements, à savoir Paysandú, Tacuarembó et Flores ont également demandé à recevoir la dépouille sur leur territoire. Ils basaient leur demande sur des raisons historiques, touristiques voire anecdotiques[12] (Basini, 2003 : 410). C'est une toute autre polémique qui allait suivre lorsque l'anthropologue Monica Sans obtint l'autorisation de mener des études sur l'ADN de Vaimaca. E. Auyanet, membre de l'association ADENCH s'enchaîna aux grilles du Panthéon pour en empêcher l'accès à l'équipe d'anthropologie biologique. L'association engagea des poursuites en justice contre l'Université pour profanation de restes humains. Elle obtint gain de cause le 4 mai 2004 avec la loi 17.767 par laquelle "*A partir de la publication de cette loi la réalisation d'expériences et d'études scientifiques sur les restes humains du cacique Vaimaca Perú est interdite*[13]". Aux Etats-Unis, deux mois plus tard, le cas analogue de l'homme de Kennewick, dont les restes étaient réclamés par les tribus amérindiennes, recevait une fin contraire suite à la requête en appel des anthropologues du Smithsonian Institute.

Quelque part le mythe l'emportait alors sur l'histoire, dans un processus qui impliqua en plus de la renégociation sémiologique, des revendications partisanes et des sentiments de culpabilité (Porzecanski, 2005 : 410). L'événement qu'on peut décrire comme le "retour de l'Indien mort" est le symbole le plus fort d'une nouvelle étape dans la mémoire de l'Indien en Uruguay. Il s'agit en effet des seuls restes d'un Indien charrúa historiquement identifié. La restitution des restes était une requête à laquelle adhéraient tous les groupes de revendication

[11] Ils suivaient l'exemple des ranqueles qui en Argentine obtinrent que le cacique Mariano Rosas fut enterré dans un mausolée à Leuvucó le 23 juin 2001.

[12] Des membres de la Commission de la Culture du Département de Flores argumentèrent que l'enterrement des restes de Vaimaca favoriserait le tourisme local. Paysandú demanda les restes pour avoir soi-disant détenu une phalange du squelette que le père Merlino aurait "empruntée" lors d'un voyage à Paris. Paysandú y Flores disputan los restos de Vaimaca Perú...No: Diario El Vecino. Trinidad, 3-5 avril 2002. El Regreso de Vaimaca Interview de Daniel Vidart. Diario El País. 7-04-2002 in Basini, 2003 : 410.

[13] ARTÍCULO ÚNICO.-Prohíbese, desde la promulgación de esta ley, la realización de experimentos y estudios científicosen los restos humanos del Cacique Vaimaca Perú. Publicada D.O. 27 may/004 - Nº 26510

indienne et qui les opposa à quelques universitaires tels que Renzo Pi Hugarte, qui disaient que les restes seraient bien mieux conservés à Paris. L'écrivain G. Abella s'adressa alors à lui par presse interposée en ces termes :

« Dites au professeur Pi que cela me semble merveilleux de mettre en valeur les techniques européennes de conservation de restes humains, et que je lui propose qu'il échange les os de ses grands-parents par ceux des charrúas[14] ».

D'une certaine manière, le corps de Vaimaca constituait le corps terrestre (Kantorowicz, 1957) que le travail des discours académiques et littéraires du XIXe avaient effacé et qu'il manquait aux revendications mémorielles des associations que nous allons décrire dans cette partie. Après avoir décrit le mouvement indigéniste et le passage de groupes de descendants à groupes Indiens Charrúas, nous décrirons les parcours de quelques néo-Charrúas. Nous terminerons cette partie par une réflexion sur le contexte mémoriel dans lequel tout ce mouvement est apparu.

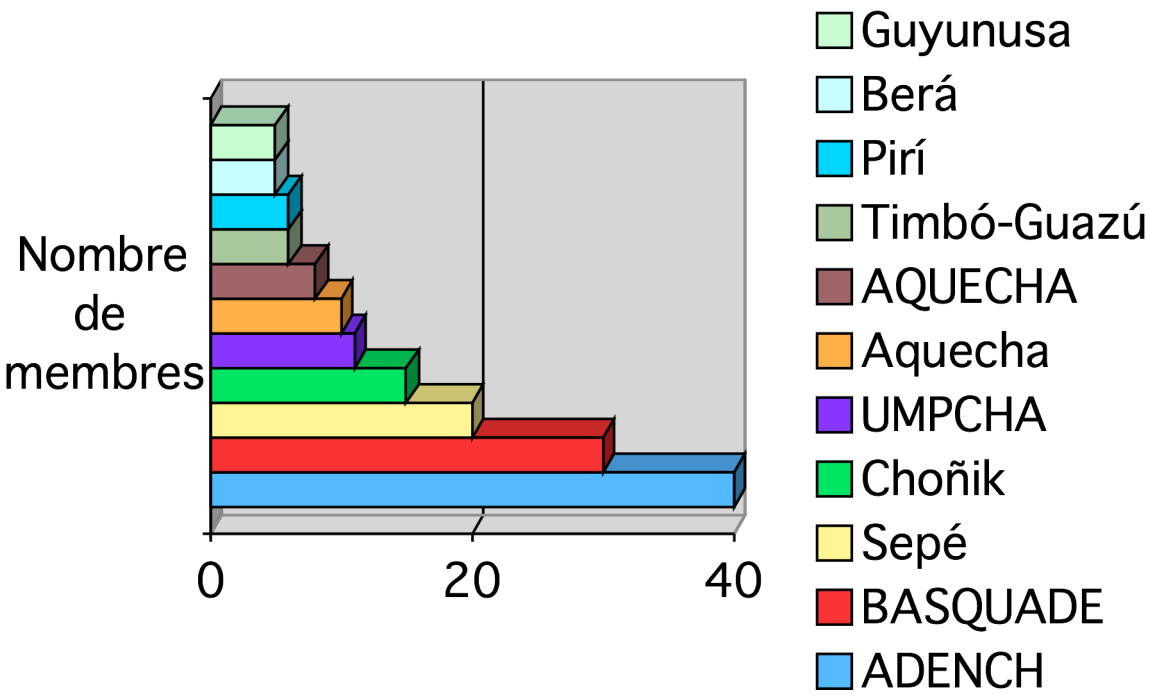
[14] « Diganle al profesor Pi que a mi me parece maravilloso la valoración que el hace de las técnicas europeas de conservación de restos, y yo le propongo que el trueque los huesos de sus abuelitos por los de los charrúas". Abella, Gonzalo, entretien du 20 mars 2001 à Montevideo.

Glossaire des Associations de Revendication indienne en Uruguay

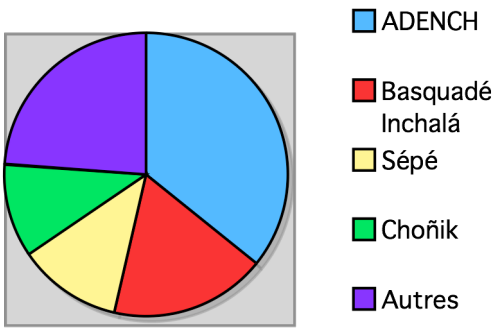
ADENCH :	Asociación de Descendientes de la Nación Charrúa (Association de Descendants de la Nation Charrúa). Fondée le 19 août 1989 à Montevideo. Scission en 1990 avec les membres de Trinidad (Flores).
AIDU :	Asociación Indigenista del Uruguay (Association Indigéniste de l'Uruguay). Fondée le 23 juillet 1989 à Montevideo. Devenu AMGU (Asociación M'byá Guaraní) en 2001.
Atala :	Groupe de revendication charrúa. Fondé en 2004 à Tacuarembó.
AQUECHA :	Asociación Queguay Charrúa, groupe de revendication charrúa. Fondé en 2009 à Paysandú.
Basquadé Inchalá :	Groupe de revendication charrúa, fondé en 1996, devenu communauté Basquadé Inchalá en 2004.
Choñik :	Groupe de revendication charrúa, fondé en 2004 à Montevideo.
Grupo Berá :	Groupe de revendication charrúa, fondé en 1996 à Paso de los Toros.
Grupo Guyunusa :	Groupe de revendication charrúa, fondé en 2000 à Tacuarembó.
Grupo Pirí :	Groupe de revendication charrúa, fondé en 2003 à Tarariras.
Grupo Sepé :	Groupe indigéniste, fondé en 1997 à Montevideo.
Grupo Inchalá Guidaí :	Groupe de revendication charrúa, fondé en 2012 à Guichón.
INDIA :	Integrador Nacional De Indígenas Américanos. Fondé le 14 octobre 1998.
Olimar-Pirí :	Groupe indigéniste, fondé en 2010 à Treinta y tres (Treinta y Tres).
Timbó-Guazú :	Groupe de revendication charrúa, fondé en 2004 à Tarariras (Colonia).
Grito del Adentro :	Groupe indigéniste, fondé en 1996 à Durazno (Durazno).
Grupo Ahijuna :	Groupe indigéniste, fondé à Las Piedras (Canelones) en 1996.
Grupo Guidaí :	Groupe indigéniste, fondé en 1997 à Colonia (Colonia).
Grupo Tacuabé :	Groupe indigéniste, fondé en 2000 à Montevideo.
Grupo Vaimaca Pirú :	Groupe indigéniste, fondé en 2011 à partir du groupe de « Defensores del Pasado Indígena » à Bella Unión (Artigas), fondé lui, en 2009.
Grupo Betel Betete :	Groupe indigéniste de Pan de Azúcar (Maldonado), fondé le 23 février 2002.

1 – Nouvelles ethnicités, quand l'Indien sort de l'uruguayen.

Les années 90 virent apparaître les premiers groupes de revendication indienne. La prolifération de groupes ne doit à aucun moment nous faire oublier que même en prenant en compte les sympathisants occasionnels, le nombre total de leurs membres n'atteignit jamais à ce jour 1% de la population uruguayenne.



Graphique des groupes de revendication indienne en fonction du nombre de membres[15]



Graphique de la distribution des membres de groupes de revendication indienne uruguayens.

1.1 Génèse des groupes de revendication indienne

J'entendis parler de descendants d'Indiens en Uruguay pour la première fois au cours d'un séjour de huit mois à Montevideo en l'an 2000. De retour en France, je proposai à quelques uruguayens habitant Paris de me mettre à leur service s'ils cherchaient à avoir des informations sur les Charrúas emmenés en France et ayant disparu à Lyon. J'avais travaillé pour la Ville de Lyon et les Hospices Civils de la ville, et je pouvais facilement avoir accès aux archives. Un ami photographe, Pedro Lombardi, me donna les adresses électroniques de deux associations de descendants auxquels j'écrivis, ADENCH (Association de Descendants de la Nation Charrúa) et INDIA (Intégrateur National d'Indigènes Américains). Je reçus très rapidement leurs réponses et cela fut mon premier contact avec les groupes de revendication indienne dont l'ensemble n'avait rien d'homogène. Quelques mois après, je retournai en Uruguay pour préparer le tournage d'un reportage sur le Candombe et quelques jours de vacances. J'en profitai pour essayer de rencontrer l'écrivain Tomás de Mattos auquel je proposai de traduire en français le roman historique *Bernabé Bernabé !*[16] Je rencontrai également un autre écrivain, qui rencontrait alors un grand succès avec des ouvrages portant sur l'histoire indienne de l'Uruguay : Gonzalo Abella. C'est ce dernier qui m'a invité à participer au campement annuel du groupe indigéniste Sepé sur les bords de la rivière Salsipuedes et connaître de plus près d'autres associations engagées dans la thématique indienne. Nous décrirons ici la genèse de tous ces groupes en les englobant dans une chronologie commune, de manière à mettre en évidence les différentes étapes de leur évolution, sans oublier ce qui les caractérise et les relations entre elles.

[16] Qui est en ce moment même en attente de publication auprès d'un éditeur parisien.

Participation de groupes Néo-Charrúas à une manifestation écologiste (2011)

1.1.1 Les associations pionnières : AIDU et ADENCH.

Au début des années 80, quatre familles Mbyá en provenance du Brésil entrèrent sur le territoire national. C'est pour défendre les intérêts de cette communauté que fut fondée la première association à caractère indigéniste uruguayenne, AIDU (Association Indigéniste de l'Uruguay), le 23 juillet 1989, à Montevideo. Signalons que l'incursion d'Indiens venus du Brésil, d'Argentine ou de pays andins (Pérou, Equateur) sur le territoire a lieu de manière périodique, pour vendre de l'artisanat ou travailler comme saisonniers. Les familles Mbyá, vivant en communauté, furent le premier groupe indien à être devenu « visible » au milieu des années 80, lorsque des journalistes et quelques étudiants les identifièrent autrement que comme des « péruviens » ou des « paraguayens ». C'est au marché dominical de Tristán Narvaja où ils vendaient de la vannerie, qu'ils furent repérés par la presse. Les quatre familles Mbyá venues en Uruguay s'installèrent au départ dans le département frontalier de Cerro Largo, avant de rejoindre la périphérie de la capitale (Pajas Blancas) et ensuite les rives du fleuve Uruguay. En 1988, les autorités créerent une équipe interdisciplinaire[17] qui obtint l'autorisation pour que le groupe puisse s'installer sur une île du nom de Filomena Grande, sur le fleuve Uruguay, dans le département de Río Negro. N'ayant ni embarcation ni matériel

[17] Formée entre autres par quelques étudiants en anthropologie. Diario La República. Suplemento La Sociedad 7/12/88 p.9 ; 8/12/88 pp.10-11; 9/12/88 p.10; 10/10/88 p.10. Semanario Brecha 14/07/89 pp. 20-23.

pour leur artisanat, les Mbyá demandèrent rapidement à quitter l'île, comme en témoigna l'un de ceux-ci :

> **Francisco A.** : Alors que nous souffrions de beaucoup de faim, un médecin est arrivé, nous lui avons demandé de l'argent pour le billet vers Fray Bentos et nous sommes partis[18].

Quelques mois plus tard, les familles se regroupèrent dans un grand parc, le *Parque Lecoq,* situé à environ 20 kilomètres à l'ouest de Montevideo. Pendant quelques années, la petite communauté vécut de manière discrète dans le parc qui abrite également un zoo. Les hommes se rendaient souvent dans différents lieux de l'Uruguay pour travailler de manière saisonnière, mais ils revenaient au *Lecoq* une fois les tâches accomplies. Au cours de cette période, la préfecture qui leur avait accordé le droit de rester dans le parc, leur demanda de se plier à certaines exigences en échange, ce qui provoqua des différends interculturels :

> **V** : maintenant nous sommes plus tranquilles mais pendant 4-5 ans, cela fut une lutte permanente parce qu'avant il y avait plus d'enfants que maintenant. Quand nous étions au Parc Lecoq et parce qu'ils n'étaient pas vaccinés et n'allaient pas à l'école et tout ça (…) je crois qu'ils sont venus du Ministère… plusieurs fois, bon si vous l'envoyez pas à l'école il faudra enlever je ne sais combien et tout ça, (…) il faudra vous retirer les enfants[19].

C'est pour résoudre ces différends en défendant les intérêts de la communauté Mbyá qu'est née AIDU. Parmi ses actions, citons l'organisation de la Première Rencontre Régionale de Peuples Indiens, en 1992. Les activités d'AIDU étaient toujours prises entre le besoin de faire connaître les difficultés des Mbyá sans donner trop d'éléments pour en protéger le mode de vie. Les familles s'installèrent dans un lieu isolé pour y vivre selon leurs coutumes. Il n'y eut aucun cas de métissage depuis leur installation en Uruguay. AIDU, devenue ensuite AMGU, en tant que première association à se soucier du sort d'Indiens sur le territoire uruguayen, a en quelque sorte réintegré l'Uruguay dans la réalité continentale américaine. Plusieurs pays

[18] Cuando estabamos pasando mucha hambre, llegó un médico, Le pedimos dinero para el pasaje a Fray Bentos y nos fuimos. (Francisco Aguapé, 3/10/98 in Basini, 2003).

[19] « ahora estamos mas tranquilos pero durante 4-5 años fue una lucha permanente porque antes habian mas niños que ahora. Cuando estuvimos en el parque Lecoq y por no vacunar por no ir a la escuela y todo eso (…) creo que vinieron del ministerio… vino varias veces bueno si usted no lo manda a escuela tendran que sacar no se cuanto y todo eso, (…) de sacar nuestros hijos » (Entretien avec Verá, Rosario, 29 de octobre 2010) Il est intéressant de remarquer au passage comment la question du vaccin et de l'école désignent ces deux éléments comme les plus importants à l'heure « d'intégrer la nation ».

avaient alors modifié leur constitution pour affirmer leur caractère pluri-ethnique et multi-culturel, comme le Brésil (1988) ou la Colombie (1991), le Chili, avec la loi 19253 de 1993, reconnaissait « l'existence d'une population indienne à mettre en valeur pour être une partie essentielle des racines de la nation chilienne » (Gros, 2012 : 123). Mais, depuis l'université, le discours majoritaire continuait à exprimer la résistance farouche à l'existence d'Indiens uruguayens, notamment avec l'anthropologue Renzo Pi Hugarte, qui les désigna comme « Indiens paraguayens », ce qui, au sein du mode de vie nomade ou semi-nomade des Mbyá n'a pas beaucoup de sens (Basini, 2003). La présence des Mbyá sur le territoire a mis en évidence des difficultés de traduction culturelle qui confirmaient la place qu'occupe l'Etat dans la conception de l'espace pour les uruguayens. Les Mbyá, qui ne conçoivent pas d'Etat, mais une vie au sein du « tekoha », terme par lequel ils désignent « leur lieu » et qui est toujours pour Meliá un génitif « le lieu où nous sommes ce que nous sommes »[20], semblait culturellement intraduisible. Lors de leur arrivée, de nombreux habitants du département de Cerro Largo les assimilèrent au mouvement des Sans-Terre (MST) Brésilien. C'est d'ailleurs cette incompréhension que me rapporta Verá, l'un des derniers Mbyá Guaraní vivant encore sur le territoire uruguayen, lorsque je l'interrogeai sur la question :

> **DA** : Tu sais qu'en Uruguay on dit qu'il n'y a pas d'Indiens ?
> **V** : Il n'y a pas d'Indiens, et c'est pour cela qu'ils ont été assez durs avec nous, tu vois ? parce que quand nous sommes arrivés ici récemment, je suis Indien et je ne sais quoi… et d'où est-ce que tu viens ? ils savent que nous sommes Indiens mais ne sont pas très convaincus que… ils savent mais comme on vient de différents pays… vous n'avez pas à être dans ce pays, vous venez du nord. Comme en disant allez à votre terre ils disent, mais non, ils nous ont laissés[21].

Même si le nomadisme des Mbyá vient dévier une logique étatique qui affirme idéologiquement le triomphe de l'histoire écrite sur la géographie (Basini, 2003) il serait faux de penser que les Mbyá ne connaissent pas de frontières. Celles-ci sont bien définies mais non pas comme des limites d'une possession, sinon d'usufruits de territoires discontinus, oú ils

[20] MELIA, B. Seminaire sur territorialité guarani. A questão da ocupação tradicional. Orgs: CIMI, Museu Universitário/UFSC; CAPI. Morro das Pedras. Ilha de Santa Catarina. 10 e 11 setembro de 2001. Pág. 7 do Relatório Final. Parte 1 in Basini, 2003.

[21] « - tu sabes que en Uruguay se dice que no hay indios ?
- No hay indios, y por eso mismo fueron bastante duros con nosotros, viste, porque cuando llegamos acá recientemente, soy indio no se cuanto ¿ y de donde venis ? ellos saben que somos indios pero no estan muy convencidos de que… ellos saben pero como venimos de distintos paises … a usted no corresponde aca ese país, usted viene del norte. Como diciendo vaya para su tierra dice, pero no, nos dejaron… » (Entretien du 29 octobre 2010 à Rosario).

peuvent mener leur *ñande-reko* (mode de vie). C'est ce modèle qui se heurte à celui de l'Etat-nation. Ce dernier identifiant le terrain avec le contrôle unidimensionnel d'un gouvernement étatique (Basini, 2003).

Simultanément au processus qui a vu naître AIDU, une autre association vit le jour, qui concernait, elle, très spécifiquement les descendants d'Indiens Charrúas. ADENCH (Association de Descendants de la Nation Charrúa) naquit des suites d'initiatives surgies dans le cadre de la préparation des célébrations des 500 ans de la découverte de l'Amérique. En 1988, la *Casa de la cultura* de Trinidad (département de Flores), lança un appel aux familles de descendants d'Indiens pour qu'ils se manifestent auprès d'elle. C'est ce que nous rapporta Elena S., descendante de cette petite ville :

> **ES** : Je ne sais pas le nombre de gens qui se sont présentés, le bruit avait couru qu'ils allaient donner des terres[22].

Une employée publique du nom de Nora Fernández, dans le cadre d'un recensement des descendants d'Indiens pour le Ministère de la Culture, et avec l'aide d'un instituteur local, demanda aux descendants rencontrés à partir de 1986 à Trinidad de se réunir périodiquement pour préparer la célébration des 500 ans de la découverte de l'Amérique (le fameux « día de la raza » du 12 octobre). Le 5 novembre 1988, « jour du gaucho », Nora Fernández organisa le premier « *encuentro de descendientes* » avec l'aide de la *sociedad nativista el Pericón*[23] et du Ministère de la Culture, au Parc du Prado de Montevideo. Le 19 août 1989, en présence de descendants venus de Montevideo, ADENCH vit officiellement le jour à Trinidad[24]. Plus tard, les groupes de Trinidad et de Montevideo se sépareraient pour des motifs liés à la gestion de bourses envoyées depuis l'Espagne via l'ambassade, ce que nous raconta Elena S. à Trinidad :

> **Elena S.** : Si Collomb a trompé les Indiens avec des perles de verre. Actuellement il y a des personnes qui sont en train de faire exactement la même chose parce qu'ils ont pensé que nous, étant Indiens nous allions *mâcher* du verre[25] et moi je ne mâche pas de verre, je dis. Moi, sans manquer de respect à autrui, je ne mâche pas de verre.

---

[22] "**ES** : Yo no sé la cantidad de gente que se presentó porque se había corrido la bola de que iban a dar tierras »(entretien du 19-04-2002 avec José Basini)

[23] Association de défense des traditions et du folklore rural. Le nom de celle-ci désigne la danse traditionnelle de la campagne uruguayenne (qu'on ne danse plus qu'à l'école depuis longtemps).

[24] Remarquons la simultanéité de l'apparition d'ADENCH avec le référendum portant sur la loi d'impunité pour les crimes commis pendant la dictature 1973-1985.

[25] Expression qui signifie "avaler une couleuvre".

> Le problème est arrivé à cause d'une somme d'argent qu'avait donné l'Ambassade d'Espagne, cet argent n'est jamais apparu, moi je suis droite, j'ai posé des questions, on ne m'a pas répondu, nous sommes allés porter plainte à Montevideo. (…) Mais quand j'ai eu l'audience avec le juge à Montevideo, il est apparu que l'Ambassade d'Espagne nous avait donné pour nous ici à Flores, dix bourses pour étudier six mois aux Archives Nationales d'Espagne pour… l'archive des Indes. Et on ne nous a jamais rien dit[26].

Le rôle de l'Espagne est ici aussi ambigu que le seront ceux des institutions transnationales qui soutiennent, comme on le verra, les mouvements néo-Indiens. L'affaire n'a pas connu de suites et ADENCH a continué à fonctionner cette fois depuis Montevideo, où elle a déposé ses statuts en 1990. Il était notamment demandé aux futurs membres : « d'avoir la conviction d'être descendant d'Indiens américains et accepter d'être soumis à toutes les études et les analyses requis pour accréditer la dite condition[27] ». Le biologique venait se substituer à une culture qui semblait bel et bien disparue. ADENCH constitua dès le départ un véritable fichier de descendants de Charrúas. Tous les membres d'ADENCH que j'ai rencontrés au cours des années 90 m'ont manifesté avoir une ascendance qu'ils pouvaient prouver soit par le récit familial, soit par l'empreinte génétique. La science vint au secours de leurs revendications en apportant la légitimité d'une ascendance indienne avec l'anthropologie biologique. Mónica Sans préleva d'abord le sang puis l'ADN mitochondrial de plusieurs membres d'ADENCH pour ses travaux. Les trois marqueurs (la tâche mongolique, la dent en forme de pelle et diverses caractéristiques des dermatoglyphes) furent longtemps affichés sur les stands de l'association et dans leurs locaux. Aujourd'hui ADENCH tente d'effacer cette image tant bien que mal :

> **Enrique A.** : On voyait ADENCH comme une association de descendants, comme un ghetto, comme quelque chose à part et j'ai cherché jusqu'à des époques, moi j'arrive en 89 par là non ? Et cela n'a jamais été requis non ? Le fait que tu eusses du sang, si tu avais ou pas le récit et des actes de naissance et tout cela était bienvenu

[26] **ES** : Si Colon engaño a los indígenas con cuentas de vidrio. Ahora en la actualidad hay personas que estan haciendo exactamente lo mismo porque pensaron que nosotros al ser indios ibamos a mascar vidrio y yo no masco vidrio, digo. Yo, mi persona, sin faltarle el respeto a los demás, yo no masco vidrio. Vino el problema por una cantidad de dinero que habia donado la embajada de España, ese dinero nunca apareció, lo mío es derechito, yo hice preguntas, no me contestaron, fuimos a juicio allá en Montevideo. (…) Pero cuando yo tuve la audiencia con el juez en Montevideo, salió a flote que la embajada de España nos había donado para nosotros acá en Flores, diez becas para estar seis meses en el archivo nacional de España para .. el archivo de indias. Y nunca nos dijeron nada ».

[27] "tener la convicción de ser descendiente de indígenas americanos y aceptar se le efectúen todos los estudios y análisis que se requieran para acreditar tal condición". Statuts d'ADENCH, août 1990.

> parce que... parce que cela nous sert et nous le partageons. Mais le fait de partager les valeurs, les principes, n'est-ce pas ? Ce dont on parle, cette manière de voir le monde, la cosmovision, la spritualité, voilà ce qui est fondamental. La question raciale... le fait d'avoir plus ou moins de sang n'était pas vital. Et nous avons fait de nombreuses publications pour parler de ça (...) Je ne me souviens pas avoir entendu parler qu'on ait exclu quelqu'un pour ne pas l'être tu vois ?[28]

Au-delà de son premier objectif, qui était de regrouper les descendants d'Indiens Charrúas, l'association élargit très rapidement son champ d'activités :

> **EA** : Un des premiers objectifs après que ces personnes se réunissent, c'est demander la reconnaissance juridique, et là il y eut comme toujours un débat, nous disons toujours que nous sommes des communautés et que l'égalité est importante, l'horizontalité, mais nous voyions grâce à la reconnaissance juridique la possibilité de nous adresser au parlement, de mener plusieurs actions qui nous seraient porteraient bénéfice. On l'obtient en 1990 et l'année même on présente au parlement une initiative qui… qui ne naît pas avec ADENCH, qui vient de longtemps avant. Récupérer les restes de Vaimaca Perú qui étaient au Musée de l'Homme en France. On présente l'initiative avec également la demande d'un monument aux Indiens, une reconnaissance depuis ce point de vue. Inclure la thématique indienne dans l'éducation, jusqu'à ce jour très rare (…)[29].

Nous reviendrons sur le rôle d'ADENCH et de « l'affaire Vaimaca », remarquons ici que le groupe a été le premier à intervenir dans les écoles où il s'agissait de revaloriser l'image de l'Indien Charrúa et de nier leur totale disparition :

---

[28] « **EA** : Se veía a la ADENCH como una asociación de descendientes, como un ghetto como algo aparte y yo busqué hasta épocas en las cuales yo, yo vengo del 89 por ahí no ? Y nunca fue un requisito eso no ? El hecho de que tuvieras sangre, si tenías y tenías el relato y tenías partidas de nacimiento y todo eso, todo bien bienvenido porque eso, este.. porque eso nos sirve y lo compartimos. Pero el hecho de compartir los valores, los principios, verdad ? Lo que estamos hablando, de esta manera de ver el mundo la cosmovisión la espiritualidad, eso es lo fundamental. El tema racial,… el tema de si tenemos más o menos sangre no era lo vital. Y hoy ya hicimos muchas publicaciones hablando de eso. (…) No recuerdo haber escuchado de que se excluyera a alguien porque no lo fuera ¿viste ? ». Entretien du 2 mars 2011 à Montevideo. Les "valeurs charrúas" ont récemment fait l'objet d'un ouvrage, dans lequel chacune de celles-ci constitue un chapitre (la parole, la liberté, la patience, l'honnêteté..). Le livre reproduit également des lettres du guerrillero Tupamaro R. Sendic à son fils Ramiro sur les Charrúas. DOTTA MELGAREJO, Gustavo. Charrúas, Historia para enseñar. Botella al mar. Montevideo, 2009.

[29] « **EA** : Uno de los primeros objetivos después de que se junta esta gente, es pedir la personería jurídica ahí este hubo como siempre un debate, nosotros siempre hablamos de que somos comunidades que es importante la igualdad, la horizontalidad, pero veíamos en la personería jurídica la posibilidad de ir al parlamento, de llevar adelante una cantidad de situaciones que eran beneficiosas. Se logra en el 90 la personería jurídica, y en el mismo año se presenta ante el parlamento la iniciativa de algo que… que no nace en la adench, venía de mucho tiempo atrás. Recuperar los restos de Vaimaca Perú que estaban en el museo del hombre de Francia. Se presenta esa iniciativa, tambien com el tema de lograr un monumento para los indígenas, un reconocimiento desde ese punto de vista. Incluir la temática indígena en la educación, hasta el día de hoy es muy escasa (…) »

> **EA** : Il fallait leur enlever de la tête le fait que le Charrúa ne riait pas, c'est resté très ancré, je ne sais pas comment cela se transmet, mais il y a une reproduction de, de ce qui pour moi est la légende noire, qu'ils ne riaient pas, qu'ils n'étaient pratiquement pas humains. Je dois leur raconter qu'ils pleuraient, riaient, se faisaient mal et pleuraient comme vous, qu'ils jouaient, qu'ils étaient humains… la question de la langue, ils ont gardé le fait qu'ils parlaient peu de mots et dans un sens (sic) guttural, pratiquement cavernicole[30].

Au cours des années 90, comme nous allons le voir, l'indigénisme allait littéralement exploser et les groupes se multiplier. Il nous faut retenir ici cette double origine des groupes, constitués quelques années après la fin de la dictature (1985). Sans relier par une relation causale l'apparition des deux premières associations de revendication indienne, Mbyá et Charrúas ont ceci en commun qu'au regard de l'enseignement que nous avons décrit notamment à l'école, ils sont « autres », l'un par la géographie, l'autre par l'histoire. Comme dans le reste du continent, la célébration des 500 ans de la découverte joua un rôle important au niveau de la revendication ethnique et politique. Alors que comme nous l'avons vu, l'archéologie naquit avec la necessité de montrer un patrimoine précolombien en 1892, nous retrouvons un siècle plus tard ce rapport à la découverte. L'Etat n'est pas absent de cette affaire, comme on le voit avec la naissance d'ADENCH à Trinidad, mais la fin des années 80 est également le moment de la présentation de la pièce Salsipuedes (1985), du roman historique Bernabé Bernabé ! (1988), et d'un ouvrage historique aussi important que La guerra de los Charrúas (1989). Les trois œuvres révèlent l'espace de terreur qu'ont mis en place des forces gouvernementales et d'autres institutions autour de l'Etat pour l'annihilation d'une population indienne (Basini, 2003). Il est difficile de ne pas voir dans le succès des trois oeuvres, au delà de la question indienne, d'analogie avec l'histoire alors toute fraîche de la dictature militaire.

Signalons enfin que, tout comme aux USA, les mouvements Indiens naissent en Uruguay sur les traces des mouvements noirs et afro-descendants. C'est ainsi qu'en 1988, l'association Mundo Afro marqua un tournant en politisant le discours des associations noires de Montevideo. C'est notamment l'expulsion des familles noires vivant dans les quartiers Sur et Palermo au cours de la dictature qui fut alors utilisée comme souvenir traumatique pour

[30] « **EA** : Tenía que quitarles de la cabeza el hecho de que el charrúa no se reía, quedó muy metido, no sé como se viene transmitiendo eso, pero hay una reproducción de las, de lo que para mí es la leyenda negra, no se reían, prácticamente no eran humanos yo les tengo que contar que lloraban, se reían, se lastimaban y lloraban como ustedes, jugaban, eran humanos, este… el tema de la lengua, les quedó el hecho de que hablaban pocas palabras y en sentido gutural, prácticamente cavernícolas ».

mobiliser l'association dans des actions visant à l'obtention d'une meilleure place pour la collectivité noire dans la société uruguayenne. Les relations entre les associations défendant la cause des afro-descendants et les groupes émergents revendiquant les causes indiennes seraient par la suite soutenues et toujours excellentes.

1.1.2 Le « Boum » indigéniste : les années 90.

Dans le sillage des ouvrages cités, des auteurs comme G. Abella et D. Antón rencontrèrent le succès que nous avons décrit. Ceux-ci furent au départ vendus par une librairie du nom de *Colihue-Sepé*, où des réunions étaient organisées en la présence des auteurs. On y évoquait le sujet Indien en dénonçant l'histoire officielle qui occultait selon eux l'héritage social et culturel charrúa. Il faut rappeler que dans le discours des auteurs cités, les Charrúas constituaient une *macro-ethnie* qui englobait un ensemble d'individus résistant à l'oppression de l'Etat. Le groupe Sepé se définit comme indigéniste et n'exige pas que ses membres fussent forcément descendants d'une ethnie indienne. C'est ce que m'expliquerait Martín S. lors d'un entretien réalisé en marchant dans les pâturages qui entourent la rivière Salsipuedes en avril 2001 :

> **Martín S.** : Oui, nous, le groupe n'est pas basé là-dessus non ? Cela passe plus par une question d'identité. Du fait que ce groupe [les Charrúas] a fait partie de cette terre que nous formons. Parce que nous étions d'accord, c'était un groupe de personnes qui a accompagné Artigas en son temps. Des gens qui ont eu une certaine posture dans la vie, d'accompagner des gens en leur temps, des gens non ? Et sans s'éloigner de leurs principes, alors toutes ces choses sont des choses à considérer et cela a fait partie de notre identité qui est restée. Alors cela ne passe pas strictement par un point de vue, pas strictement par un groupe appellé Charrúas, et une question seulement ethnique, mais c'est un sujet qui fait partie de nous qui nous trouvons là aujourd'hui non ? En tant que territoire, région, en tant que citoyens, en tant que personnes qui cohabitent dans ce pays non ? Alors cela vient par là, ce n'est pas, notre point de vue est comme ça non ? Cela passe par là et pas par le fait de revendiquer les Charrúas comme Charrúas, une divinisation d'un groupe de personnes et seulement ça mais parce qu'ils ont fait partie de ce que nous sommes ou de ce que nous ne sommes pas. Et c'est justement un sujet qui a été occulté et il est intéressant de le ramener à la lumière non ? Nous ne voulons pas non plus que tout le monde mette un t-shirt qui dise « je suis Charrúa » et sorte en courant dans les rues, mais tout simplement que les gens aient toutes les données, toutes, et qu'il

> puisse donner son avis. (…) C'est à dire, je ne suis pas là-dedans parce que je suis un descendant ou pas. Et je ne le sais pas. Peut-être le suis-je, peut-être pas[31].

La principale revendication du groupe Sepé, qui organisait tout comme ADENCH des visites dans les écoles, était une révision de l'histoire officielle sur les Indiens, et tout particulièrement sur Salsipuedes. Ainsi, à plusieurs reprises, le groupe organisa des actions symboliques comme celle de couvrir les plaques de l'avenue Rivera de Montevideo avec le mot « Salsipuedes » tous les 11 avril[32]. On peut dater la naissance du groupe Sepé d'avril 1997, lorsque fut organisé le premier campement sur les bords de la rivière Salsipuedes. Gonzalo Abella, qui en fut l'un des fondateurs, me reçut chez lui au mois de mars 2001. La soixantaine récente, ses cheveux et son bouc blanc lui donnaient des airs à la Paulo Coelho. Le ton posé, l'expression bienveillante, c'est bien évidemment en préparant un maté agrémenté de *yuyos* qu'il engagea la conversation :

> **Gonzalo A.** : « La religion du maté est un autre sujet, on a voulu industrialiser l'herbe à maté pour la mettre en sachets et l'utiliser comme du thé. Cela n'a pas marché, parce que l'on perdait le rituel. Le rituel qui est d'origine indigène, c'est à dire que l'herbe à maté est domestiquée par les Guaranís, qui la transmettent à tous les peuples surtout ceux de la prairie orientale, celle d'Entre Ríos et après la pampa. L'herbe à maté est liée à un mythe très important, c'est à dire que les ancêtres (abuelos) sages morts dorment dans la terre parce qu'on ne les enterre pas, on les sème, leur mémoire de ne s'endort pas. Celle-ci remonte par l'arbre et reste dans la feuille en puissance. La feuille est torréfiée, on demande la permission à la plante pour l'arracher, on fait tout le processus pour qu'elle devienne de l'herbe à maté. Et à l'heure du rituel, lorsqu'on lui verse l'eau qui est la vie, à cette herbe, la mémoire

[31] « **MS** : Si, nosotros, el grupo no está basado en eso, no ? Va un poco más a un tema de identidad. Que ese grupo de gente formó parte de esta tierra que formamos. Porque estabamos de acuerdo, era un grupo de gente que acompañó a Artigas en su momento, gente que tuvo una postura de vida, de acompañar a gente en su momento, gente no ? y sin apartarse de sus principios, entonces todas esas cosas son cosas para ver y que fue parte de nuestras identidad que quedó. Entonces no va estrictamente desde un punto de vista estrictamente de una, de un grupo llamado charrúas, y de un tema étnico sólo, sino que es un tema que forma parte de los que hoy estamos, no ? Como territorio, como zona, como ciudadanos, como gente que cohabita en este país, no ? Entonces viene por ese lado, no es un, nuestro punto de vista es así, no ? Viene por ese lado y no por un tema solo de reivindicar a los charrúas como charrúas, un endiosamiento de un grupo de gente y solo por eso y sino que ellos formaron parte de lo que somos o de lo que no somos, entonces. Y que justamente ha sido uno de los temas que ha sido muy ocultado y que es interesante sacarlo a la luz, no ? Tampoco queremos que todo el mundo se ponga una camiseta que diga « soy charrúa » y que salga corriendo por la calle, sino simplemente que la gente tenga todos los datos, todos y que opine.(…) O sea yo estoy en esto no por ser descendiente o no ser. Y no lo sé. Quizás lo sea, quizás no ». Entretien du 11 avril 2001, à Salsipuedes.

[32] Le même phénomène s'était produit lors de la célébration du V^e^ centenaire de la Découverte de l'Amérique à New York, lorsque des manifestants rebaptisèrent Colombus Avenue en "Avenue du Génocide". Lacorne, 1994 : 80 in Candau, 2005 : 104.

> se réveille. Alors le vieil Indien dit « bon, qui a bu ton premier maté ? Tu as versé de l'eau et l'eau a disparu. Qui es-tu en train d'évoquer ? » Alors c'est à partir de là que la cérémonie de partager le maté c'est partager la mémoire des ancêtres qui d'une certaine manière entrent en nous et font partie de la conversation[33]. »

Pour Gonzalo Abella, l'indépendance uruguayenne est basée sur l'affrontement de trois forces, à savoir les défenseurs de la monarchie espagnole, les loges maçonniques soutenues par l'Angleterre et les cultures discriminées que sont les Indiens, les Noirs et certaines communautés chrétiennes. C'est la deuxième de ces forces qui signe l'indépendance et selon lui transforme « *le projet multiculturel d'Artigas* » en un « *projet hégémonique du marché* »[34]. Et c'est là que, pour lui, le génocide des Charrúas trouve sa principale raison. Les Indiens constituaient la « *mémoire vivante de ce projet Artiguiste*[35] » et leur massacre devait être suivi d'une forte politique d'immigration pour « effacer le problème indigène »[36]. La théorie que développe G. Abella s'inscrit dans ce qu'il est convenu d'appeler une « théorie du complot », constituant, selon lui, la force motrice de l'histoire uruguayenne (Taguieff : 2005, 128). Rappelons que les théories conspirationnistes impliquant les franc-maçons, les illuminati et autres sociétés secrètes ont fleuri à l'époque.

La demande de révision historique du groupe Sepé s'accompagne d'une idée de continuité transgénérationnelle non pas ethnique, mais sociale et politique. Inés F. a par exemple manifesté au cours d'une réunion du groupe en décembre 2005, qu'il fallait s'occuper davantage des « nouveaux Charrúas[37] » qui peuplaient la périphérie de Montevideo. C'est également ce que me rapporta Martín S. :

---

[33] « **GA** : Otra cosa es la religión del mate, se quizo industrializar la yerba mate para ponerla en saquitos y usarla como el té. No funcionó, porque se perdía el ritual. El ritual que es de orígen indígena, es decir la yerba mate la domestican los guaraníes, que la transfieren a todos los pueblos sobretodo de la pradera oriental, pradera entrerriana y después en la pampa. La yerba mate tiene que ver con un mito muy importante, es decir los abuelos sabios muertos duermen en la tierra porque no se les entierra se los siembra, no queda dormida su memoria. Por el árbol sube esa memoria dormida y queda en la hoja potencial. La hoja sufre el proceso de zapicado(??), de torreado, se le pide permiso a la planta para arrancarla, se le hace todo el proceso hasta que sea yerba mate. Y en la hora del ritual, cuando se le echa el agua que es la vida, a esa yerba, la memoria despierta. Entonces el indio viejo dice, bueno « quien tomó tu primer mate ? Tu echaste agua y el agua desapareció. A quien estás evocando ? » Entonces a partir de ahí la ceremonia de compartir el mate es compartir la memoria de los abuelos que de alguna manera se introducen en nosotros y forman parte de la conversación ». Entretien avec Gonzalo Abella, 20 mars 2001, Montevideo.

[34] "**GA** : Es lo que algunos autores llaman la contrarevolución agraria, pero sobre todo ese tránsito de un proyecto multicultural al proyecto hegémonico del mercado". Entretien avec Gonzalo Abella, 20 mars 2001, Montevideo.

[35] "**GA** : Entonces los charrúas son en la banda oriental la memoria viva de aquella propuesta artiguista." Entretien avec Gonzalo Abella, 20 mars 2001, Montevideo.

[36] "**GA** : Entonces para eso hay que aniquilarlos y hacer después una fuerte política migratoria a los efectos de borrar la memoria de esa masacre. La masacre entonces tiene que ser lo suficientemente eficiente, expeditiva y rápida. Borrar el problema indígena". Entretien avec Gonzalo Abella, 20 mars 2001, Montevideo.

[37] "Nuevos charrúas."

> **MS** : On les a éduqués pour être de la main d'œuvre, qui faisait défaut dans le pays, et ceux, la partie charrúa, euh, ou disons la plus anarchique d'Indiens qui est restée sur place jusqu'au dernier moment. Ceux qui ne se sont pas adaptés aux productions, qui n'ont pas été digérés par les avancées du progrès, et qui étaient en dehors du système. Ceux qui ont pu rester après ces événements de destruction en masse, évidemment, ne sont pas sortis faire de campagne politique ou demander des fonds à l'étranger pour arriver au gouvernement, mais ils se sont cachés parmi les gens au milieu desquels ils pouvaient être confondus[38].

La composition sociale du groupe est assez hétéroclite. On trouve plusieurs enseignants d'école primaire, des ouvriers, quelques employés, tous majoritairement montévidéens. On compte bien quelques descendants, mais la plupart des membres ne font pas référence à des origines familiales indiennes. Politiquement ancrées à gauche, les personnes qui ont rejoint le groupe l'ont souvent fait à travers des trajectoires liées à l'écologie ou à des lectures *new age.* Certains membres du groupe s'investissent quand ils en ont le temps dans la recherche. Selon Gonzalo Abella, tout un chacun peut s'improviser ethnographe ou historien, et il y a un travail urgent de collecte de mémoire orale à mener. C'est d'ailleurs en compagnie de Martín S. que j'ai commencé à recueillir des histoires de descendants d'Indiens en Uruguay, pour constater en sa compagnie par exemple le peu de mémoire orale sur le massacre qu'il y avait autour des lieux de celui-ci. L'autre versant du travail du groupe est de transmettre leurs doutes sur l'histoire officielle et de faire connaître ce qu'ils considèrent être l'héritage culturel indien et le projet *Artiguiste*. Pour ce faire ils interviennent principalement dans les écoles, en revalorisant l'image de l'Indien à travers des activités ludiques. Pour la plupart des instituteurs, la participation de groupes de revendication indienne (Sepé est loin d'être le seul à le faire) étant donné le peu de formation qu'ils reçoivent sur le sujet, est une véritable aubaine. Le groupe Sepé a publié le bulletin *Arerunguá* qui eut une existence éphémère entre 2000 et 2002. Deux membres compositeurs-interprètes ont mis au point un répertoire de plus de trente chansons autour de la thématique qui réunit le groupe, dont certaines furent enregistrées et commercialisées à travers les CDs de Juan D. Hernández et H. Cabezas.

---

[38] « **MS** : Los educaron como para mano de obra, que hacía falta en el país, y a los, y la parte charrúa, este, o digamos más anárquica de indígenas que quedó en el lugar hasta último momento. Que no se adaptaron a las producciones, que no fueron digeridos por los avances del progreso, y estaban fuera del sistema. Los que hayan quedado después de estos acontecimientos así de destrucción en masa, obviamente, tampoco salieron a hacer campaña política o a pedir fondos al exterior para llegar al gobierno, sino que se escondieron entre la gente en la que se podían confundir ». Entretien du 11 avril 2001, à Salsipuedes.

Au cours des divers campements auxquels j'ai participé (en 2001, 2002, 2006, 2008 et 2010) la ronde autour du feu fut l'occasion d'échanges sur l'histoire officielle et la mémoire indienne encore présente dans le pays. La question des lieux exacts de l'opération militaire de Salsipuedes fut abordée à l'aide de textes historiques et de cartes géographiques. Certains membres avaient cependant une vision plus spirituelle de l'événement, et s'adonnaient à la méditation sur ces lieux qu'ils considéraient sacrés. Les différentes orientations n'ont pas toujours été faciles à concilier. Martín S. que l'on peut clairement désigner comme le leader, a toujours demandé à ce que chacun agisse selon sa sensibilité sans l'imposer au reste du groupe. En 2000, quelques membres d'une institution appelée *Iglesia Nativa*, qui s'étaient joints au campement, avaient ainsi été exclus pour avoir fait un grand feu afin de réaliser leurs prières. L'un des objectifs du campement est de partager un moment de vie en communauté, et il y est très mal vu de faire d'autres feux que celui autour duquel la vie s'organise tout au long du séjour. Le premier soir du campement on observe généralement quelques minutes de silence à la mémoire des Charrúas morts lors du massacre. A deux reprises, il fut demandé à tous de former une grande ronde pour concentrer l'énergie. Hormis l'accrochage du drapeau d'Artigas de 1815, il n'y a pas vraiment de rituel qui ait été observé de manière récurrente au cours des années. Quelques uns, comme celui de planter des arbres autochtones, ont progressivement laissé leur place à des excursions au lac où l'on suppose que les corps des Charrúas ont été jetés. Ce lac, appellé *laguna de la virginia* par les habitants locaux, fut rebâptisé *Laguna del silencio* par le journaliste Rodolfo Porley, grand ami de plusieurs membres du groupe.

L'indigénisme se répand à l'intérieur du pays

C'est autour de la même époque que d'autres groupes commencèrent à se former, cette fois en dehors de la capitale. Nous signalerons ici la 1ère Réunion Régionale de Descendants organisée à Durazno en 1996, comme événement fondateur. Juan Pablo C., membre du groupe Berá de Paso de los Toros nous la décrit ainsi :

> **Juan Pablo C.** : La première chose fut le groupe Ahijuna de las Piedras [département de Canelones] qui était en train de travailler avec Rodolfo Porley, qu'il a ensuite publié dans La Republica [le Laberinto de Salsipuedes]. Ils avaient alors besoin d'une organisation pour soutenir ce travail et ils avaient entendu dire qu'on était en train de monter des groupes un peu de partout. Ils ont su ça et nous ont

> invités. La première réunion s'est faite à Durazno, en 1996, c'était comme un congrès national de descendants de Charrúas.
>
> **DA** : Qui s'y trouvait ?
>
> **JPC** : Ah, il y avait évidemment les gens de Flores qui furent les initiateurs, ceux d'Adench, Ahijuna était l'organisateur. (…) A Durazno s'était monté le « grupo del adentro » c'était son nom, nous, d'ici de Paso de los toros, après il y avait Adench de Montevideo, fais voir si je me souviens de quelqu'un d'autre. Il y avait beaucoup d'observateurs, des gens qui étaient en train de s'organiser mais qui n'avaient pas constitué de groupes[39]. (…)

Nous ne reviendrons pas ici sur les Adench de Montevideo et de Flores que nous avons déjà évoqués. Ahijuna, groupe fondé par Miguel P. à Las Piedras (département de Canelones) en 1996, connut une existence éphémère de quelques années, et participa au tournage, avec le groupe « Grito del Adentro » de Durazno (également éphémère), d'un film documentaire intitulé « Jaque al Silencio », distribué avec la série d'articles de Rodolfo Porley « El laberinto de Salsipuedes ». Miguel P. s'est opposé à tout type d'exposition et n'a revendiqué que la nécessité de mener une révision de l'histoire des indiens (Basini, 2003). Il faut signaler que tant Ahijuna comme Grito del adentro (un nom qui renvoie autant à l'intérieur du pays qu'à l'interiorité physique) n'ont jamais compté plus d'une dizaine de membres. L'autre ensemble à avoir été présent lors de ladite réunion, le groupe Berá, est originaire de Paso de los Toros (département de Tacuarembó). Composé au départ de quatre membres, ce groupe officialisé en 1997 a très vite rejoint le groupe Sepé au campement de Salsipuedes. Le choix de son nom, qui signifie *Nandou* en charrúa était expliqué par Juan Pablo C, en 2002 sur les bords du Salsipuedes :

[39] « **JP** : Y la primera cosa fue el grupo Ahijuna de las Piedras que estaba haciendo trabajos con Rodolfo Porley, que el lo publicó en la Republica ese trabajo. Entonces ellos necesitaban una organización atrás que respaldara ese trabajo y se habían enterado que se estaban armando grupos por todos lados. Se enteraron que nosotros andabamos en eso y nos invitaron. La primera reunión se hizo en Durazno, en el año 96. Era como un congreso nacional de grupos de descendientes de charrúas.
DA : Quienes estaban ?
JP : Ah, y estaba obviamente la gente de Flores que fueron los iniciadores, la de Adench, el Ahijuna que era el organizador.(…) En Durazno se había armado el grupo del adentro que se llamaba, nosotros, de acá de Paso de los toros, después era adench de Montevideo, a ver si recuerdo alguien más. Y habían muchos observadores, gente que estaba organizandose pero no habían constituído grupos. » Entretien du 20 janvier 2013 à Paso de los Toros.

> **JPC** : Nous nous appelons comme ça parce que cet animal vit en tribu et nous avons commencé une communauté dans l'une des sources de la rivière Salsipuedes, celle du Blanquillo, sur la route 20 (…)[40]

Un autre des membres fondateurs du groupe, Elbio E. conduit à le présenter à une association écologiste venue de Young (département de Río Negro) au campement de Salsipuedes en 2001, le fit en ces termes :

> **Elbio E.** : (…) nous proposons, nous sommes derrière tout ça pour… ne pas retourner aux *toldos*, parce que nous n'allons pas y retourner, non. Ce que l'on veut c'est retourner à être dans la terre, la planter. Vivre comme elle veut que nous vivions, non pas la polluer ni la salir, ni l'acheter ni la vendre (…) Une connaissance que nous ont laissée ceux qui ont vécu ici, nos frères, c'est que personne n'était exclu. Les vieux savaient, c'étaient ceux qui savaient tout. C'est dans les documents là de conquistadors et des autres. Ils ne laissaient personne. Quand ils tombaient au combat ou lors de batailles qu'on leur livrait, il y avait toujours des vieux, on n'abandonnait jamais un ancien. Le projet c'est celui-là, retourner aux racines mais sans être des planeurs et penser que l'on va retourner aux *toldos*. (…) Alors notre projet passe par là, et après on vient ici rendre hommage et l'hommage consiste à venir et être ici, sentant la fumée et à observer la campagne. Il y a des fois où il n'y a plus rien. Si quelqu'un espérait venir et voir une flèche plantée dans un arbre il est foutu (rires). Nous, ce que nous faisons c'est venir, planter des arbres, parler avec eux, ceux qui connaissent quelques histoires de famille les racontent. Le plus joli de tout ça c'est chercher des gens qui veulent changer les choses. Il y en a un paquet, je ne l'invente pas. Au Brésil et dans d'autres lieux, les Sans-Terre, des tas de gens qui plantent sans pesticides et qui mangent et vivent (…)[41]

---

[40] « **JPC** : Nos llamamos así porque este animal forma tribus y nosotros que comenzamos una comunidad en una fuente del Salsipuedes en el arroyo el Blanquillo sobre la ruta 20(…)

[41] **Elbio E.** : (…) nosotros proponemos, andamos atrás de todo esto en fines de .. no volver a los toldos, porque no vamos a volver a los toldos, no. Este, lo que si queremos volver es a estar en la tierra, a plantarla. A vivir como ella quiere que vivamos, no como contaminandola ni ensuciandola ni comprandola ni vendiendola. (…) Una enseñanza que nos dejaron los que habitaron acá, nuestros hermanos, es que no quedaba nadie afuera. Los viejos sabían, eran los que sabían todo. Está en los documentos ahí de conquistadores y de los otros. No dejaban a nadie. Cuando caían en los combates o en las batallas que les hacían, siempre había viejos, nunca abandonaban a un anciano. La propuesta es esa, volver a la raíz pero sin ser volaos y pensar que vamos a volver a los toldos. (…) Este, entonces la propuesta nuestra pasa por ahí y este, después venimos acá a homenajear y el homenaje pasa por venir y estar aquí, jediendo a humo, este, y observando el campo. Hay veces que no hay más nada. Si alguien esperaba venir y ver una flecha clavada en un árbol está finao, este. (risas) Nosotros lo que hacemos es venir, plantar los árboles, conversar de ellos, los que saben algunos cuentos de la familia los cuentan. (…) El tema, lo más lindo de todo esto es buscar a la gente que quiera cambiar las cosas. Hay gente a patadas, no es invento mío ni de nadie. En Brasil, y en otros lugares, los sin-tierra, cantidad de gente que planta sin agrotoxicos y come y vive. (…) » Salsipuedes, 12 avril 2001.

Berá, comme les autres groupes, à l'exception d'AIDU, associe le projet *Artiguiste* à la thématique indienne. Ils le déclarèrent jusque sur une série d'autocollants où ils se proclamaient « groupe indigéniste artiguiste » en 2001. Ils furent dès le départ proches du groupe Sepé. Ce dernier, la même année, dans une édition spéciale du bulletin du groupe, appellé *Arerunguá* du mois d'avril 2001, parla du « 170ème anniversaire du massacre contre les Charrúas *artiguistes* à Salsipuedes[42] ».

De la mise en scène à l'identification.

Le groupe Basquadé Inchalá, appelé seulement Basquadé au départ, se forma en 1996. Son actuelle présidente et fondatrice, Mónica M, nous en raconte la génèse :

> **Mónica M.** : Bon, Basquadé comme groupe surgit en 1996, par une nécessité de recherche n'est-ce pas ? A partir du domaine artistique, une recherche de nos racines mais à partir de l'art, de la musique principalement. Un besoin de sentir et de savoir comment était la musique précolombienne non ? On le doit en partie à Alejandro qui est un musicien péruvien et qui est mon mari. Moi j'étais déjà, depuis 1989 dans la mouvance charrúa, j'ai participé à ADENCH en 1989 et après je suis partie vivre à la campagne mais je portais ça en moi n'est-ce pas ? Cette recherche identitaire et cette reconstruction de mes racines et aussi cette, cette recherche d'informations aussi, de l'histoire[43].

C'est en cherchant auprès des sources historiques que le groupe Basquadé composa ses premiers morceaux, et en particulier à partir du travail de L. Ayestarán[44], une recherche qui inclut celle de la langue charrúa, comme l'admet Mónica M. :

> **MM** : C'est à partir du travail de Lauro Ayestarán que nous avons commencé à recons… à récupérer ces instruments, c'est à dire à voir quels étaient leurs sons, même si nous savons et nous sommes conscients que la musique nous n'allons jamais savoir comment elle était puisqu'il n'y a pas une continuité historique n'est-

[42] Arerunguá, número 6, abril 2001. Edición especial en el ciento setenta aniversario de la masacre contra los charrúas artiguistas en Salsipuedes.
[43] **MM** : Barbaro. Bueno Basquadé como grupo surge en el 96, por una necesidad de busqueda verdad ? Desde lo artistico, de busqueda de nuestras raíces pero desde el arte, desde la música principalmente. Una necesidad de sentir y saber como era la musica precolombina no ? En parte un poco se lo debemos a Alejandro que es un musico peruano que es mi esposo. Yo ya andaba, desde el 89 en la movida charrúa, participé en adench en el año 89 y después me fui para vivir afuera pero siempre llevaba conmigo verdad ? esa busqueda identitaria y esa reconstrucción de mis raíces y tambien este, esa busqueda de investigación también, de la historia.
[44] AYESTARAN, Lauro. La música indígena en el Uruguay, Impresora Uruguay. Montevideo, 1949, 40 p.

> ce pas ? A cause de la question du génocide, il n'y a pas de continuité (…) ah et aussi, il y avait uni à cela la langue pourquoi ? Parce que dans le Códice Vilardebó quand nous sommes allés confirmer le texte de Benito Silva nous y avons également trouvé les vocables charrúas et c'est à partir de ces vocables que nous avons constr… composé la chanson Basquadé, que nous avons joué pour la première fois à Salsipuedes en 1997. [45]

Remarquons ce travail de récupération de la langue charrúa, qui a commencé pour Basquadé à travers une recherche historico-musicale. L'usage d'une langue particulière est l'un des principaux critères d'ethnicisation. La chanson Basquadé Inchalá, que nous avons retranscrite dans le chapitre 1.3 de la sixième partie, est devenue quasiment un hymne aujourd'hui pour tous les groupes. La reconnaissance d'une discontinuité historique est un élément important à retenir dans le discours de tous les groupes de revendication indienne :

> **MM** : (…) toujours conscients qu'on nous avait coupé la mémoire et que c'est pour cela que nous devions faire tout ce travail. De revendication, de ré-institution, de récupération, tous ces « re », c'est à cause de la cassure de la mémoire que nous avons eue[46].

Leur demande de mémoire se formule alors même qu'il n'y a pas transmission, qu'il y a rupture, qu'il n'y a plus eu transmission. Ce sont des memoires qui sont recherches d'une identité qu'on a perdue, qui a été niée qu'on a oubliée (Hartog, 2004)[47].

Dès 1998, le groupe Basquadé s'est rendu dans les écoles où ils chantaient leurs compositions, tout en y ajoutant des informations historiques pour expliquer les origines de leurs compositions et de leurs paroles. A cette époque, Basquadé ne constituait pas réellement un groupe indigéniste ni un groupe de descendants. On les retrouvait néanmoins lors des hommages d'ADENCH le 11 avril au pied de la statue des quatre Charrúas du parc du Prado.

---

[45] « **MM** : En base al trabajo de Lauro Ayestarán es que nosotros empezamos a recons… a recuperar esos instrumentos o sea a ver como sonaban, si bien sabemos y somos concientes que la musica no se va a poder nunca saber como era la musica porque no hay una continuidad histórica, verdad ? Por el tema del genocidio no hay una continuidad (…) ah tambien unido a los instrumentos estaba la lengua porque ? Porque en el codice Vilardebó cuando fuimos a comprobar lo de Benito silva también ahí nos encontramos con los vocablos charrúas y a partir de esos vocablos constr…compusimos la canción Basquadé, creamos la canción basquadé y la tocamos por primera vez en Salsipuedes en el 97 (…) » Entretien du 22 mai 2012 à Montevideo.

[46] « **MM** : (…) siempre concientes de que el genocidio nos había cortado la memoria y que por eso teníamos que hacer todo este trabajo. De reivindicacion, de reinstitución, de recuperación, todos esos « re » es por el quiebre de la memoria que tuvimos ». Entretien du 22 mai 2012 à Montevideo.

[47] Conférence de F. Hartog – Université de Mauricie, le 19 février 2004.

INDIA vs. ADENCH, rivalités autour de l'Indien.

En 1998, le président d'ADENCH, Rodolfo Martínez Barbosa quitta l'association pour fonder INDIA. L'auteur de l'ouvrage « El último Charrúa », publié en 1996, ne voulait pas limiter l'engagement en faveur des Indiens à l'ethnie charrúa. En 1992, déjà, il s'était rendu à la Première Rencontre Régionale de Peuples Indiens, convoquée par la communauté Mbyá guaraní et AIDU, malgré la résistance des autres membres d'ADENCH. INDIA fut fondée le 14 octobre 1998, dans les locaux du Cabildo de Montevideo. En cette occasion, les statuts présentés décrivaient les objectifs suivants pour l'association :

- Coordonner et soutenir les activités des différents groupes de descendants d'Indiens américains qui existent ou se formeront au sein du territoire national.
- Participer à la diffusion d'une évaluation correcte du rôle joué par les Indiens dans notre Histoire nationale et continentale.
- Collaborer avec le monde académique dans ce qui sera à la portée des membres de cette institution, en diffusant le produit des recherches qu'ils réalisent, en le mettant au service du système éducatif national et de la société uruguayenne dans son ensemble.
- Appuyer l'activité de toutes les institutions qui travaillent pour la défense et la protection de la flore, de la faune autochtone et de l'environnement en général.
- Mettre en place toute œuvre culturelle, éducative et de coopération, tendant à la réussite des objectifs antérieurement signalés[48].

Pour rejoindre INDIA, il fallait être présenté par au moins deux membres actifs et, dans le cas de se penser descendant d'Indien, le déclarer au moment de l'inscription, en acceptant de se soumettre à toute étude ou recherche qui put servir à le confirmer et développer la recherche sur le sujet[49]. L'association a cherché dès le départ à travailler avec l'université, comme le réaffirmait la lettre de principes publiée en novembre 1998 :

[48] "1 - Coordinar y apoyar las actividades de los distintos grupos de descendientes de indígenas americanos que existan o se formen dentro del territorio nacional. 2 – Colaborar con el mundo académico en lo que esté al alcance de los integrantes de esta institución, difundiendo el producto de las investigaciones que ellos realizan, poniéndolo al servicio del sistema educativo nacional y de la sociedad uruguaya en su conjunto. 3 – Respalda la actividad de todas las instituciones que trabajen en la defensa y protección de la flora y fauna autóctona y del medio ambiente en general. 4 – Propiciar toda obra cultural, educativa y de cooperación, tendiente al logro de los propósitos antes señalados." Op. Cit.

[49] Statuts de INDIA http://indiauy.tripod.com/estatuto.htm On trouvait parmi ces études l'analyse de ALH (antigènes de leucocytes humains) qui sont considérés comme un marqueur sanguin permettant une identification génétique (Sans, 2000).

Nous essayons d'être objectifs, c'est pourquoi nous actualisons nos connaissances en nous basant sur les études que mènent nos chercheurs universitaires. Notre travail est d'apprendre à partir de ceux qui savent, en éradicant des préjugés mystiques qui nous éloignent si souvent de la connaissance directe de la réalité[50].

INDIA déclarait dans ses statuts léguer tout son fonds au Museo Nacional de Antropología et c'est d'ailleurs dans les locaux de ce dernier qu'auraient lieu plusieurs réunions de l'association. Des anthropologues et historiens comme Renzo Pi Hugarte, Daniel Vidart ou Eduardo Acosta y Lara[51] furent nommés membres d'honneur par INDIA, qui se rangea à leur côté lors de la polémique qui opposa ADENCH à ce qu'on menât des recherches sur la dépouille de Vaimaca Perú, en 2002. Tout comme ADENCH, INDIA se dégageait de toute responsabilité sur les positions politiques ou religieuses de ses membres, mais a toujours associé dans son discours la question des origines indiennes au projet Artiguiste. Ainsi, en 2001, parallèlement à sa présence à l'espace Arerunguá, l'association organisa une cérémonie sur la place Independencia, au cours de laquelle on déposa une gerbe de fleurs aux pieds de la statue d'Artigas.
La guerre qui opposa ADENCH à INDIA, avait pour objectif de remporter la représentation des descendants ou, au moins de ne pas en laisser l'exclusivité à l'adversaire. Les deux groupes se disputèrent ainsi l'obtention du retour des restes de Vaimaca Perú. En effet, R. Martínez Barbosa, envoyé au IV^{ème} Congrès Mondial d'Archéologie (WAC) au Cap, en Afrique du Sud en 1999, y avait prononcé un discours en en demandant la restitution à l'Uruguay[52]. Pour INDIA, ce pas fut décisif dans le processus qui se verrait couronné de succès quelques années plus tard. Les membres d'ADENCH ne le voyaient pas ainsi et avançaient que c'étaient leurs demandes auprès des autorités qui avaient provoqué la restitution. L'affrontement entre les deux groupes s'illustrait à travers des publications électroniques hebdomadaires[53] d'ADENCH relayant les accusations d'opportunisme et de plagiat envers INDIA et R. Martínez Barbosa.

A l'orée de l'an 2000, on trouvait donc deux grands groupes de descendants dans la capitale, et d'autres de plus petite taille à l'intérieur du pays. Le groupe Basquadé, lui, naît comme on l'a vu à partir d'une recherche artistique. D'autres artistes allaient d'ailleurs s'intéresser à la thématique indienne, comme l'*Estudio I'guar,* celui des *Mujeres aborigenistas Walixché* ou le

[50] "Tratamos de ser objetivos, por lo tanto actualizamos nuestros conocimientos en base a los estudios que realizan nuestros académicos. Nuestra labor es aprender de quienes saben, erradicando místicos preconceptos que muchas veces nos alejan del conocimiento cabal de la realidad."
[51] A l'occasion de la journée de l'indien du mois d'avril 2004 pour ce qui concerne les personnes citées.
[52] Rappelons que l'Afrique du Sud fut le premier pays à bénéficier d'une restitution par le Musée de l'homme avec la dite "Venus Hottentote", Saartjie Baartman en 2002, quelques mois à peine avant le retour des restes de Vaimaca.
[53] Notamment par le site www.charruas.internet.com.uy créé et géré par E. Picerno.

travail de Nancy Ramos déjà décrit, dans le domaine de l'art pictural. Ce sont surtout les groupes indigénistes qui se multiplièrent au cours des années 90, entraînés par le succès des ouvrages du *renouveau indien*. Parmi ceux-ci, la série d'articles publiés par Rodolfo Porley dans le journal La Republica en 1997 (elle fut republiée la même année) marqua sensiblement l'opinion publique, et fut souvent, avec les livres d'Abella et Antón, un préalable à la formation ou à l'union à un groupe. Souvent éphémères, et formés de peu de personnes, ceux-ci essaimèrent dans tout le pays. Citons ici les exemples du groupe Guidaí à Colonia (département du même nom) ou Guyunusa à Ciudad de la Costa (département de Canelones). C'est avec la naissance de l'un de ces groupes indigénistes que nous commencerons le chapitre suivant, que nous désignerons comme une période de normalisation des groupes, puisque ceux-ci furent amenés à un dialogue avec les institutions qui les transforma de manière irréversible.

1.2 D'indigénistes à Indiens : les années 2000.

Indigénistes amateurs, les premiers pas de travailleurs de la mémoire.

Au cours d'un séjour en Uruguay au mois de mars 2002, Martín S., du groupe Sepé m'invita à me rendre avec lui pour connaître un groupe indigéniste formé tout récemment, au village de Pan de Azúcar, dans le département de Maldonado. La colline du Pan de Azúcar doit son nom à sa forme et fait face à la Sierra de las Animas, où C. Darwin séjourna lors de son périple local, et où l'on raconte toutes sortes d'histoires de *luces malas*[54]. Sur l'un des flancs de la colline se trouvent deux pictographies aujourd'hui quasiment invisibles, qui furent décrites par J.J. Figueira en 1954. Après une heure de route, nous arrivâmes au village où avait lieu un festival folklorique. Martín S. avait annoncé ma venue au groupe, ce qui lui permit d'avoir accès au festival. Cette petite astuce montre la relation d'instrumentalisation que les groupes entretiennent avec les chercheurs. Pour le coup, un ethnologue venu de France était une occasion inespérée pour le groupe *Betel Beteté*, fondé une semaine auparavant (le 23 février 2002), et qui inaugurait également un groupe de recherche appellé *Indio Miguel*, de se faire connaître. A l'entrée du stade, lieu du festival, un stand en bois, avec un toit de paille, présentait des toiles peintes avec des motifs de pictographies, quelques pierres taillées et des

[54] Feux follets.

articles de journaux sur « el indio Miguel ». On me fit même cadeau d'un tee-shirt (ils étaient en vente) avec l'image de « l'Indio Miguel ». Je m'entretins avec l'un des deux principaux fondateurs du groupe, et qui avait reçu son surnom des suites d'un exil au Mexique, *Chamaco*. Chamaco avait 34 ans, il était artiste sculpteur et disait avoir connu le fameux *Indio Miguel* dans son enfance, ce qui pourtant semble impossible puisque ce dernier est mort le 13 novembre 1967 :

> **CH** : (…) je le croisais, avec ces traits indiens, taille moyenne, pommettes saillantes, tous les traits de nos Indiens, n'est-ce pas ?[55]

L'Indio Miguel, né en 1843 dans le département de Salto, près d'Arerunguá, était le fils de l'Indien Manuel Pelayo et de la métisse Isabel Sosa, son véritable nom était Manuel Penayo ou Penayú (Barrios Pintos, 1974 : 58 ; Acosta y Lara, 1981 : 14). Marié à Pan de Azúcar, il eut deux enfants, dont l'un vivait encore. Chamaco, qui avait pourtant été mandaté pour parler avec moi par le groupe (au demeurant cinq personnes), semblait embarrassé de ne pas en savoir beaucoup sur le sujet. Ainsi lorsque je lui demandai ce qu'il savait des coutumes de l'Indio Miguel, il me répondit :

> **CH** : Ses coutumes à lui, à l'Indio Miguel on sait exactement ses coutumes non ? C'est á dire que c'est un peu comme les coutumes que les Indiens d'ici avaient aussi non ? Comment te dire, c'est par exemple on dit souvent que les Indiens ne plantaient pas. El Indio Miguel cultivait la terre, il avait ses habitudes, de se lever tôt, c'était un mec, que… Il aimait boire son petit verre de vin et parler avec les personnes avec qui il pouvait le faire[56]…

Je retrouverais souvent ce discours qui, à l'aide d'un supposé secret, maquillait assez mal une quasi-totale ignorance du sujet. L'un des souvenirs les plus gênants de mon travail de terrain date de l'après-midi même de l'entretien, lorsque Chamaco et un autre des membres du groupe tentèrent de me conduire (malgré moi) chez le fils du fameux *Indio Miguel*. Nous devons je crois seulement à l'absence d'un fusil de nous en être tirés à si bon compte. Il

[55] « **CH** : Me lo encontraba, con esos rasgos indígenas, estatura mediana, eh, pomulos salientes, todos los rasgos de nuestros indígenas, no ? » Entretien du 2 mars 2002 à Pan de Azúcar.
[56] « **CH** : De costumbres de él, del indio Miguel sabemos exactas las costumbres de él, no ? O sea que van un poco con las costumbres de los indígenas que teníamos acá en la zona también no ? Yo que sé, es como decirte de que muchas veces se dice que los indios no cultivaban. El indio Miguel cultivaba la tierra, tipo, tá, tenía sus costumbres, levantarse temprano, era un tipo que yo que sé. Le gustaba tomarse su vino conversar con quien el sabía que podía hacerlo… » Entretien du 2 mars 2002 à Pan de Azúcar.

n'était pas disposé du tout à parler de son père, et j'apprendrais plus tard pourquoi. Pour Chamaco, celui-ci avait pourtant hérité de son père une partie de la culture indienne, terme qui nous semble ici bien vague :

> **DA** : Et tu penses qu'il a hérité quelque chose de la culture indienne à travers l'éducation qu'il a pu recevoir de son père ?
> **CH** : Je pense que oui, c'est à dire qu'il y a des choses qui sont naturelles et bon, après la société t'emmène et cela malgré ton sang indien parce que tous aiment le confort non ? Euh, parce que ce n'est pas parce que tu as du sang indien que tu vas voir… c'est sûr le système lui-même t'emmène, mais il conserve les choses naturelles, je le vois physiquement et même dans la manière d'être, très semblable à son père non ?[57]

Chamaco a sculpté deux portraits de l'Indio Miguel à partir de photographies. Tout comme on l'a vu à Pepe Nuñez, l'histoire de l'Indio Miguel nous parle surtout du village de Pan de Azúcar, et à la manière d'un modèle réduit nous en apprend beaucoup sur le rapport à l'Indien (déjà métis) en Uruguay. Mon interlocuteur reconnut qu'on n'avait pas réellement donné de valeur à l'Indio Miguel de son vivant. Il le considérait comme une partie du patrimoine du village, tout comme les pictographies du *cerro* Pan de Azúcar. Cette histoire prit un sens tragi-comique, lorsque le soir, un jeune vint me trouver pour me dire qu'il me fallait absolument m'entretenir avec un certain Domingo R., qui tenait un bar en ville et saurait m'en dire beaucoup plus sur l'Indio Miguel. Je m'y rendis, toujours en compagnie de Martín S., et après quelques recherches, nous trouvâmes le bar qui était désert. Tous étaient effectivement au festival, où se succèdaient des concerts de musique folklorique. Les lumières de la première salle étaient éteintes, mais on pouvait voir dans la pénombre que les murs étaient recouverts de vitrines où se côtoyaient nombre d'objets *criollos*, allant de roues de charrette à des ceintures de *gaucho*, mais surtout, sur des dizaines de présentoirs, des pierres de *boleadoras* et des pointes de flèches. Au fond de ce musée sauvage, derrière un écran, un homme nous fit signe d'avancer, il venait de terminer une partie de « Tomb Raider » sur sa

[57] « **DA** : Y pensás que el ha heredado algo de la cultura india a través de la educación que puede haberle dado su padre ?
CH : Y pienso que si, o sea hay cosas que son naturales y tá, después la sociedad te lleva por más que tengas sangre indígena porque a quien no le gusta la comodidad, no ? Eh, porque no es porque tengas sanger india que vas a ver… seguro el mismo sistema te va llevando, pero si
conserva las cosas naturales, yo lo veo tan fisicamente y hasta la manera de ser muy parecido al padre, no ? » Entretien du 2 mars 2002 à Pan de Azúcar.

console de jeux vidéo. Domingo R. jeta un discrédit total sur les histoires qui pourraient circuler sur l'Indio Miguel :

> **Domingo R.** : Ce que les gens racontent ce sont des histoires comme je peux t'en raconter en ce moment ou la vérité absolue ou le plus grand charlatanisme que peut-être beaucoup de ces histoires dans peut-être 50 ans on répétera et on y ajoutera quelque chose non ? Plein de gens vont te dire « ah mais moi, l'Indio Miguel m'a fait des arcs et des flèches », comme on me l'a dit. « Il a fait des arcs et des flèches et il savait tirer à l'arc ». Et c'est un bobard plus grand qu'une maison, parce que l'arc qu'il a dû voir pour la première fois de sa vie cela a dû être, je ne sais pas, un arc de football[58] quand on a commencé à jouer au football ici en Uruguay. Il ne peut pas avoir vu d'autre arc en aucune façon parce qu'aucun Indien ne pouvait être armé. Et un Indien qui porte un arc et une flèche porte une arme, alors le peu d'Indiens qu'il restait et leurs desendants directs si on les voyait avec une arme ils se retrouvaient morts immédiatement[59].

Domingo trouvait formidable qu'un groupe tentât de récupérer le passé, mais regrettait les inventions qui, selon lui, allaient se multiplier. En reprenant le refrain de G. Brassens selon lequel tous les morts sont des braves types, Domingo nous expliqua que le but de la légende était aussi de construire un passé plus présentable du village lui-même :

> **DR** : (…) Il meurt à cause de tiers, il a vécu toute sa vie de mauvaise manière à cause de tiers, il a rencontré peu de gens qui l'ont aidé, quelqu'un à l'école lit et dit « ah, mais ce village c'est un désastre ! ». Ils ont tué, un gouvernement national élimine une tribu entière et le peu de vestiges qu'il en restait dans un village ils ne lui ont donné aucun intérêt, mais ce sont des animaux, alors (…)[60]

---

[58] En espagnol la cage de football se dit « arc de football ».

[59] « **DR** : Lo que la gente cuenta son cuentos como yo te puedo estar haciendo ahora como puede ser la verdad absoluta o pueden ser la chantada más grande que quizás como muchos de los cuentos quizás dentro de 50 años esto lo repiten y le agregan y le quitan algo, no ? Por ejemplo acá pila de gente te va a decir « ah no, a mí el indio Miguel me hizo arcos y flechas » como me han venido a contar a mí. « No, el hizo arcos y flechas, me enseñó a tirar al arco » y cosas de esas. Entonce suno las cuenta. « Si, el indio Miguel hacía arcos y flechas y tiraba con el arco y era diestro en eso » Y va a ser un bolazo más grande que una casa, porque el arco que habrá visto el por la primera vez en su vida habrá sido no sé, un arco de futbol cuando empezó a jugarse el futbol acá en Uruguay, no pudo haber visto otro arco. No pudo haber visto otro arco de ninguna manera, porque ningun indio podía andar armado. Y un indio que llevaba un arco y una flecha tiene un arma, entonces los pocos indios que quedaban y descendientes directos de ellos si los veían con un arma, ya estaban en seguida muertos. » Entretien du 2 mars 2002 à Pan de Azúcar.

[60] « **DR** : Muere por culpa de terceros, vivió toda su vida mal por culpa de terceros, cruzó, fueron muy pocas las personas que lo ayudaron, uno de la escuela lee y dice « pah, pero este pueblo son un desastre ! » Mataron, un gobierno nacional eliminó a una tribu entera, y los pocos vestigios que quedaban en un pueblo no le daban bola, pero son unos animales, entonces (…) » Entretien du 2 mars 2002 à Pan de Azúcar.

Lorsque je creusai un peu plus le sujet sur son opinion à propos du groupe récemment constitué, Domingo me demanda d'arrêter d'enregistrer. Il fut alors bien plus dur dans ses propos. Selon lui, l'Indio Miguel n'était pas Charrúa mais Tape, et il était mort au cachot du commissariat du village, après qu'un agent lui ait lancé un verre d'eau glacée pour le dessaoûler. Ce n'est qu'au lendemain de sa mort, toujours selon lui, qu'apparurent pour la première fois les amis de l'Indien, et que des journalistes vinrent de partout pour faire prendre conscience au village d'avoir compté parmi eux l'un des derniers Indiens du pays. Domingo voyait l'hommage que le groupe a voulu faire au fils d'Indio Miguel comme une grossiéreté, car ce dernier vivait toujours dans la misère. Il termina notre entretien par une note de pessimisme sur l'humanité du village et du pays :

> **DA** : Il fut un peu comme un bouc émissaire ou quelque chose comme ça alors ?
> **DR** : Le bouc émissaire de personne, simplement la culture qui fait que nous ne supportons personne qui nous soit différent, c'est encore le cas aujourd'hui[61].

Au-delà de m'avoir permis de décrire l'une des (nombreuses) aventures arrivées dans ma recherche de mémoires indiennes, ce récit nous montre comment un groupe naît dans un rapport à la fois à sa propre histoire (ici du village) et à un destinataire extérieur. Nous voyons cette histoire se superposer à celle des premiers archéologues partis en 1892 présenter un récit précolombien en Espagne et aux conséquences des célébrations des 500 années de la découverte de l'Amérique qui, comme on l'a vu, ont eu pour conséquence l'émergence des premiers groupes de descendants d'Indiens à Trinidad. Le groupe Betel Betete avait (et a toujours) pour objectif de mener des recherches sur le passé Indien. Il est un exemple de ces groupes nés à la suite de ce que nous avons appellé le « boom » indigéniste. Il surgit cependant à une période qui allait voir des changements remarquables pour les ensembles que nous avons décrits.

S'exposer pour exister, la communication des groupes.

Retournons à Montevideo, moins d'une année auparavant, lorsque, je me rendis avec mes grands-parents à l'exposition rurale du Prado. Tous deux ayant grandi à la campagne, ils appréciaient la vue des animaux et de toute la mise en scène *gaucha* que constituait

[61] « **DA** : Fue un poco como un chivo expiatorio o algo así digamos ?
DR : Chivo expiatorio de nadie, simplemente cultura de que nosotros no soportamos a ninguno que sea distinto, hoy mismo es así. » Entretien du 2 mars 2002 à Pan de Azúcar.

l'exposition. Pour moi, c'était comme un retour en enfance, quand ils m'emmenaient voir ces animaux que je ne verrai jamais dans les rues de la capitale. Au détour d'un bâtiment où étaient exhibés les moutons, et juste en face de la piste où avaient lieu les *domas*, ces épreuves de dressage créole que les nord-américains appellent *rodéo*, je découvris un endroit que je n'avais encore jamais vu. Pour la première fois, l'organisation avait octroyé un espace aux groupes de revendication indienne et à ceux d'afro-descendants. Le nom que les groupes avaient choisi pour le lieu était « Espacio Arerunguá[62] ». A côté de l'entrée flottait le drapeau d'Artigas de 1815, qui aurait justement été dessiné à Arerunguá : deux bandes bleues horizontales aux liserets rouges autour d'une bande blanche. Au centre du bâtiment, un enclos rempli de paille attira mon attention. Les associations n'avaient pas jugé utile de nettoyer l'espace généralement destiné aux bêtes généralement exposées ici. L'image mentale d'un bien curieux renversement de zoo humain hanterait mes pensées pour longtemps. ADENCH, INDIA, Sepé, Basquadé, AIDU, ainsi que des artistes comme les *Estudios Walixché*, *I'guar* et Nancy R. présentaient des stands en compagnie de deux associations d'afro-descendants : ACSUN[63] et Mundo Afro. Sur les panneaux des associations on pouvait voir s'étaler de nombreux articles de presse, le groupe Sepé avait choisi de diffuser des vidéos dont le film « Jaque al Silencio » avec, pour fond, une photographie de l'un des cônes pierre du département de Lavalleja et sur un panneau, un extrait du discours du chef Indien Seattle : « les morts ne sont pas dénués de pouvoir »[64].

Le stand d'ADENCH fut, de loin, celui qui reçut le plus de visiteurs. Parmi les articles exposés, l'un d'eux rapportait la rumeur de l'ascendance Charrúa de l'ancien président français François Mitterrand[65]. On y trouvait également une carte de l'Uruguay montrant les lieux des batailles qui opposèrent les Charrúas à l'armée uruguayenne en 1831 et 1832 (Salsipuedes, Cueva del Tigre, Yacaré Cururú). On y signalait également des sites

[62] L'Arerunguá est une rivière à cheval sur les départements de Salto et Tacuarembó, dans le nord de l'Uruguay. On trouve son nom cité dans différents documents datant de l'époque coloniale qui y localisent à plusieurs reprises des *tolderías* charrúas. José Gervasio Artigas, encore au service la couronne espagnole en 1805, demanda les terres qui longeaient l'Arerunguá au Colonel Francisco Javier de Viana. Elles deviendraient par la suite un véritable lieu de refuge pour Charrúas et Guaraníes et c'est là que le général, en pleine révolution, aurait dit se trouver « *au cœur de mes ressources* » (Maggi, 1991) et aurait hissé son drapeau pour la première fois. Lieu hautement symbolique, c'est sur les bords de l'Arerunguá que certains membres du groupe Sepé demanderaient à ce qu'on enterre Vaimaca lors du rapatriement de ses restes.

[63] Asociación Cultural y Social Uruguay Negro.

[64] Ce discours aurait été prononcé par le Chef Duwamish en 1853 ou 1854 devant le Commissaire aux Affaires Indiennes de l'Etat de Washington. Traduit et retranscrit par un certain Smith, il a été republié en 1931 dans le Washington Historical Quarterly par Clarence B. Bagley. Des recherches récentes ont démontré que la fin du discours, dont les termes repris ici font partie, furent de son invention. ROSTKOWSKI, Joëlle. Le renouveau indien aux Etats-Unis. L'harmattan. Paris, 1986, 349 p.

[65] Cette rumeur, relayée à travers un documentaire en 1999 en France, me valut d'être interviewé par l'émission "Le Zapping du siécle" de Canal plus en 2000. Elle n'a jamais été vérifiée et à ce jour on n'en connaît pas l'origine.

archéologiques (Chamangá, Arroyo Porongos, Arroyo de la Vírgen, quelques Cerritos de indios de Rocha, etc.). L'Indien était ainsi décrit à travers ces lieux inscrits dans une dimension chronologique des plus étendues. Les pictographies ont été datées à une période bien antérieure au XIX^{e} siècle et d'ailleurs certains archéologues les attribuent à d'autres ethnies que les Charrúas (Podestá, 2010 : 14)[66]. Mais l'affiche qui retenait le plus l'attention du public était celle qui, reprenant les travaux de l'anthropologue physique Monica Sans, détaillait les marqueurs physiques permettant de savoir si on avait une ascendance indienne. J'ai pu voir plusieurs personnes apporter leur carte d'électeur au stand (sur laquelle, selon ADENCH, une lettre relative au type d'empreinte digitale identifiait directement l'origine indienne). Sur un autre panneau, on trouvait le projet de loi de rapatriement des Charrúas emmenés en France, élaboré par ADENCH et approuvé par le parlement en tant que Loi 17.256 du 14/09/2000[67]. La présence des termes « nation charrúa » dans le nom de l'association peut surprendre. En effet, comme nous l'avons vu à travers les sources, l'association des deux termes tient quasiment de l'oxymoron, les Charrúas ayant été non seulement des individus vivant hors d'un Etat, mais ayant combattu l'Etat Uruguayen. Comme pour confirmer cet apparent paradoxe, un drapeau flottait au-dessus du stand. Ses couleurs rouge et verte évoquaient le sang versé sur la prairie. Le bandeau rouge diagonal rappellait le drapeau d'Artigas, personnage historique étroitement lié aux Charrúas, comme le rappella E. Auyanet :

> **EA** : Maintenant par rapport à Artigas je te dirais qu'à ADENCH c'est quelque chose que nous amenons depuis très longtemps. Pour nous Artigas et les Charrúas, les Charrúas et Artigas, nous disons quelquefois, ne peuvent pas s'étudier séparément, ils sont contemporains, ils sont complémentaires, tu vois ?[68]

L'étendard portait en son centre une pointe de flèche et les initiales de l'association. L'élaboration d'un drapeau indien, nous éclaire sur la construction de cette « communauté imaginée » (Bennedict, 1996) que sont alors les Charrúas. INDIA, tout comme ADENCH avait installé son drapeau sur son stand, aux couleurs rouge et noire. Symbole national s'il en est, ces drapeaux devenaient ici l'emblème d'associations de descendants d'Indiens, qui à ce

[66] El País, agosto 2010, Areas Protegidas del Uruguay : Chamangá. Mercedes Podestá associe les motifs de Chamangá à ceux que l'on trouve sur certains cuirs et vêtements tehuelches patagoniques.
[67] Paru au Journal officiel. Nº 25.067 du 21 Septembre 2000.
[68] « **EA** : ahora con respeto a lo de Artigas yo te diría que en la adench es algo que hemos venido trayendo desde hace mucho tiempo. Para nosotros Artigas y los charrúas, los charrúas y Artigas, a veces decimos, no se pueden estudiar separados, son contemporáneos son complementarios, viste ? » Entretien du 2 mars 2011 à Montevideo.

que l'on sache n'en conçurent jamais. AIDU, qui deviendrait en cette même année 2001, AMGU (Association Mbyá Guaraní de l'Uruguay) présentait sur un panneau ses nouveaux objectifs :

- comprendre, assumer et diffuser la problématique indienne en Uruguay
- Gérer l'obtention d'espaces appropriés destinés aux occupations indiennes
- Promouvoir une planification de système d'assistance avec les objectifs suivants : a) Garantir l'assistance médicale dans les cas où elle serait demandée en prenant toujours en compte sa médecine traditionnelle. b) Collaborer à la commercialisation de ses produits artisanaux. c) Leur apporter une assistance juridique en accord aux nécessités liées à leur résidence dans le pays, en promouvant le statut légal de résidence et en respectant sa cosmovision et son identité. d) Stimuler, promouvoir et faciliter les rencontres interethniques comme manière de renforcer la mémoire culturelle historique de ces groupes. e) Garantir la technologie adéquate pour leurs travaux agricoles, artisanaux et autres.
- Développer un système éducatif compétent et en accord avec la culture Mbyá, dans notre milieu, qui permette, entre autres, d'exprimer leurs nécéssités, de se défendre eux-mêmes ou de défendre leur système de vie en comprenant qu'ils seraient des intermédiaires entre leur culture et la nôtre
- Développer des espaces de dialogues culturels pour la diffusion et l'échange de la culture Mbyá, en développant des activités éducatives pour une meilleure connaissance de celle-ci
- Obtenir les ressources économiques qui permettent le fonctionnement de cette association
- Approfondir et promouvoir des recherches sur l'univers culturel indien et tout particulièrement l'univers guaraní
- Promouvoir auprès des autorités législatives des initiatives qui tendent à se concrétiser sous forme de projets de loi qui consolident ces objectifs
- Promouvoir l'intégration de cette institution aux organisations régionales et mondiales qui poursuivent et soutiennent ces mêmes objectifs[69].

[69] 1) Comprender, assumir y divulgar la problemática indígena en el Uruguay;
2) Administrar la obtención de espacios adecuados destinados a los asentamientos indígenas;
3) Promover una planificación de un sistema asistencial con estos objetivos: a) Garantizar asistencia médica en casos que el indígena lo pida teniendo siempre presente su medicina tradicional. b) Colaborar en la comercialización de sus productos artesanales. c) Brindarles asistencia jurídica en acuerdo con las necesidades que ocasione su residencia en el país, promoviendo el status legal de residencia respectando su cosmovisión y su identidad. d)Estimular, promover y facilitar encuentros interétnicos como forma de reforzar la memoria cultural histórica de estos grupos. e) Garantizarla tecnologia adecuada para sus emprendimientos agrários, artesanales y otros;
4) Desarrollar un sistema educativo apto y adecuado a la cultura Mbyá, en nuestro ambiente, que permita, entre otras cosas, expresar sus necesidades, defenderlos a ellos mismos o su sistema de vida entendiendo que serian intermediarios entre su cultura y la nuestra;
5) Desarrollar espacios de dialogos culturales para la difusión y el intercambio de la cultura Mbyá, desarrollando actividades para el mejor conocimiento de la misma.
6) Obtener recursos económicos que permitan el funcionamiento de esta asociación;
7) Profundizar y promover investigaciones sobre el universo cultural indígena y en especial el universo guaraní.
8) Promover ante las autoridades legislativas iniciativas que tiendan a concretizarse en projectos de ley que consoliden estos objetivos;
9) Promover la integración de esta institución a las organizaciones regionales y mundiales que prosigan y apoyen a estos mismos objetivos." in José Basini, 2003.

AMGU se positionnait comme un interlocuteur auprès des autorités, mais cette tentative d'élargir les activités à tout ce qui était Indien et de ne plus se limiter aux seuls Mbyá, avait une cause concrète. A partir de l'an 2000, la plupart des familles Mbyá étaient parties soit au Brésil (RS) soit en Argentine (Misiones) et AMGU allait progressivement disparaître.

Mémoire et patrimoine archéologique : enjeu de l'indigénisme.

Quittons à présent cet espace d'exposition, qui aura servi de tribune à des auteurs comme G. Abella ou R. Porley, pour nous intéresser au devenir de nos groupes. Partons pour ceci de l'image de fond du stand du groupe Sepé, qui rappelait que sa préoccupation pour la révision de l'histoire s'illustrait également par l'attribution aux Indiens de la construction de certains empilements en pierresèche de forme conique. Lors d'un séjour en 2006 à la maison de campagne de l'un des membres du groupe, Francisco G. à Villa Serrana (département de Lavalleja), celui-ci me fit parcourir les *cerros* environnants à la recherche de cônes de pierre. Francisco G., l'un des plus anciens membres du groupe était ouvrier du bâtiment, c'était un homme grand et bourru. Il se disait descendant de Charrúas et s'était confectionné un arc musical en reproduisant celui que Tacuabé avait réalisé à Paris. Il aimait à lancer quelquefois le « cri charrúa », qui selon Modesto Polanco était :

Ce hurlement qui tonnait les airs et qu'il n'est pas facile d'expliquer, mais qui commençait comme le rugissement d'un tigre, se poursuivait comme un mugissement de taureau, et finissait comme la sonnerie d'un clairon de guerre[70].

Nous avons parcouru trois jours durant les collines environnantes pour n'y trouver que l'une de ces constructions, que les habitants disaient être un *mojón*, autrement dit une marque pour la délimitation des terres. Nous verrons plus loin que les cônes occupent une place importante dans l'élaboration d'une mémoire indienne, et qu'ils sont toujours sujet à polémique. Mais ce souci pour la patrimonialisation d'objets archéologiques caractérise les groupes indigénistes comme Sepé. Ainsi, pour plusieurs de ses membres, il fallait retrouver le crâne du cacique

[70] « Ese alarido que atronaba los aires y que no es fácil de explicar, pero que parecía que empezaba como el bramido de un tigre, que seguía el mugido de un toro, y concluía como el toque de atención de un clarín de guerra ». Modesto Polanco in FIGUEIRA, J.J. Centenario Santa Clara de Olimar – 1878 – 7 de Marzo 1978 – Réédition de 1978 de Santa Clara, Polanco y los indios Charrúas. Estado Mayor del Ejercito, Dpto de Estudios historicos, « division historia ». Montevideo, 1977, 26 p.

Sepé. Selon deux textes, celui-ci aurait été exhumé et conduit au Brésil en 1877, soit à Pelotas, soit à Río de Janeiro (Acosta y Lara, 1981 : 22 et Valdez, 1996 [1937] : 3)[71]. Certains membres de Sepé font le rapprochement entre le vol du crâne de Sepé et celui de Géronimo, que l'on suppose entre les mains de la société secrète de l'université de Yale Skull & Bones.
Nous retrouvons l'idée du complot dénoncé par G. Abella qui, bien qu'ayant quitté le groupe, disait penser que le discours universitaire se limite à masquer les véritables forces en présence en déguisant la véritable Histoire. Pour lui, lorsqu'O. Padrón Favre oppose Charrúas et Guaraníes dans un combat séculaire antérieur à la conquête (Padrón Favre, 1997), que D. Bracco argumente que les Charrúas auraient vraisemblablement habité l'actuelle province d'Entre Ríos (Bracco, 1998) ou que l'on réduit le nombre d'Indiens à quelques centaines au moment de la conquête (Barrios Pintos, 1991), il ne s'agit que d'une maniére de « *dévaluer le Charrúa, dans le but d'effacer le crime de Rivera qui fut un nettoyage ethnique*[72] ». Très critique à l'encontre du cadre théorique des anthropologues qui classent les Charrúas dans le néolithique, Abella dit qu'être Charrúa au XVII^{e} siècle n'était pas une « *détermination génétique mais une option de vie en communauté et une relation religieuse avec l'écosystème*[73] ». Ce discours, à contre-courant des recherches généalogiques de descendants qui font de l'empreinte génétique un argument légitime de revendication ethnique indienne, ramène l'appartenance à un choix personnel. Ceci permet par conséquent de s'identifier avec plus de facilité à ces Charrúas, que l'on en soit génétiquement descendant ou pas.

Le groupe Sepé a continué à se rendre annuellement sur les bords du Salsipuedes en compagnie du groupe Berá, et à se rendre à l'école du village de Tiatucura, pour y faire don de matériel scolaire. En 2001, ils furent rejoints par quelques membres d'un groupe tout nouvellement crée à Tacuarembó, et qui avait pris le nom de l'Indienne morte à Lyon en 1834 : Guyunusa.

[71] On ne connaît pas avec certitude le lieu de sépulture de Sepé, mais le groupe s'est rendu à deux reprises près de l'endroit où il fut assassiné pour s'y recueillir au pied d'un ombú (Phytolaicca Dioica, plante très particulière d'Amérique du sud qui peut atteindre plusieurs métres de haut). Signalons qu'en Argentine, on accuse le Colonel Eduardo Racedo d'avoir profané la tombe de Mariano Rosas et d'avoir pris son crâne en 1879.
[72] "**GA** : Pero en todas ellas, el objetivo central es devaluar lo charrúa a los efectos de borrar el crímen de Rivera que fue una limpieza étnica". Entretien du 20 mars 2001, à Montevideo.
[73] "Ser Charrua en el siglo XVIII no era una determinación genética, era una opción de vida en comunidad y una relación religiosa con el ecosistema." Entretien du 20 mars 2001, à Montevideo. (voir également partie 6 de ce travail).

Les nouveaux groupes de descendants, des volontés communautaires.

Le groupe Guyunusa, est né en 2000, sa présidente en 2009, Ana María B., raconta l'influence des ouvrages du « renouveau indien » sur ses origines :

> **DA** : Je voulais te demander (m'adressant à AM) comment est né le groupe Guyunusa c'est à dire comment tout a commencé ?
> **AM** : Ecoute, en réalité, tu as vu qu'autour de l'an 2000 par là ont commencé à arriver les livres de Gonzalo [Abella], de Maggi, les fascicules de Porley, de la República qui a publié le Laberinto de Salsipuedes. Alors cela a commencé à sensibiliser un peu les gens[74].

Employée de banque, Ana María B, était également déléguée syndicale d'AEBU[75] et c'est au sein de la commission de culture du syndicat qu'elle a formé une sous-commission d'affaires indiennes. Le groupe est ensuite né de la volonté de se dissocier du syndicat, dont l'image éloignait, selon elle, d'autres membres potentiels. Parmi les objectifs de Guyunusa, il y avait la volonté d'une auto-reconnaissance des descendants :

> **AM** : Bon et après, nos grands objectifs, bon, à part la revendication historique c'est à dire réussir l'auto-reconnaissance. C'est à dire par exemple ici à Tacuarembó où il y a des données objectives d'études faites par l'anthropologue, celle qui est venue, Mónica Sans, qui a étudié ici, qui a fait toute une recherche et qui a toute une thèse non ? (…) En d'autres mots, en nous basant sur ces données objectives qu'elle a recueilli… c'est là l'information ferme que nous avons pour dire aux gens de Tacuarembó que nous avons une ascendance charrúa et qu'il nous faut chercher nos racines[76].

Guyunusa, a dès le départ mené un travail de diffusion du sujet Indien dans les écoles. Le processus d'auto-reconnaissance que désigne Ana María B. démarre selon elle avec le fait de

---

[74] « **DA** : Quería preguntarte a tí (m'adressant à AM) como nació el grupo Guyunusa o sea como se originó todo, como empezó ?
AM : Mirá, en realidad, viste que en alrededor del año 2000 por ahí empezaron a llegar los libros de Gonzalo, de Maggi, los fasciculos de Porley, de la Republica que sacó el laberinto de Salsipuedes. Entonces eso fué sensibilizando un poco a la gente. » Entretien du 2 avril 2009 à Tacuarembó.

[75] Asociación de Bancarios del Uruguay.

[76] « **AM** : Bueno y después los grandes objetivos nuestros, bueno aparte de la reivindicación histórica o sea lograr el auto reconocimiento. O sea por ejemplo acá en Tacuarembó donde hay datos objetivos de estudios hechos por la antropóloga, la que vino, Mónica Sans, que ella estuvo estudiando acá, hizo toda una investigacíon tiene toda una tésis no ? (…) O sea, en base a esos datos objetivos que ella recaudó… eso o sea es el dato firme que tenemos nosotros para decirle a la gente de Tacuarembó que tenemos ascendencia charrúa y que tenemos que buscar nuestras raíces. » Entretien du 2 avril 2009 à Tacuarembó.

se dire descendant, pour progressivement évoluer vers une affirmation d'appartenance ethnique charrúa. Cette évolution, que nous aborderons à partir des récits des néo-Indiens eux-mêmes dans le chapitre suivant, marque un passage de la catégorie de groupe indigéniste ou association de descendants, à groupe Indien à part entière :

> **DA** : Comment se, c'est intéressant ce que tu me dis sur cette période, mais comment se définit le groupe. C'est un groupe indigéniste, indigéniste…
> **AM** : Indien. Nous au début, en 2001, quand nous avons commencé à former le groupe nous disions groupe indigéniste Guyunusa. Mais alors, bien sûr à mesure que l'on étudie, parce que cela t'oblige réellement à étudier, nous avions même fait quelques euh, ateliers d'étude dans le groupe. A lire et à discuter comme ça en collectif. Alors on prend progressivement conscience. Et quand tu commences à voir la relation avec d'autres peuples Indiens, ça aussi c'est fondamental, de l'Amérique, parce que euh, parce qu'en Uruguay il y a toujours une tendance à penser que c'est une chose passée. Et en réalité le sujet indien est une actualité en Amérique Latine je dis. Il y a des communautés indiennes dans la plupart de la population de tous les pays sauf le nôtre, qui n'ont pas de communautés vivantes. Bon. Voilà. Alors nous au début nous nous disions indigénistes et après nous avons commencé à nous rendre compte que ce n'était pas indigéniste parce que c'était quelque chose que nous avions très en nous. Que nous avons internalisée en nous alors nous avons dit non, indigéniste c'est plutôt celui qui vient de dehors avec la volonté de nous aider. Comme pourrait l'être Gonzalo [Abella] ou les gens qui font des recherches, qui sans se sentir indien adhère à la cause. Ca c'est de l'indigénisme. Mais nous, nous sommes dedans et nous le ressentons comme quelque chose qui nous est propre. Alors là nous avons commencé à nous appeler groupe Indien. Ce fut une évolution que nous avons eue. D'indigénistes nous sommes passés à groupe Indien Guyunusa, nous avons même changé le logo, la présentation, nous avons tout changé. Et on a commencé à nous regarder différemment quand nous avons dit groupe Indien[77] (…)

[77] « **DA** : Como se, es interesante lo que me decis acerca de ese período, pero como es que se define el grupo. Es un grupo indígena, indigenista …
AM : Indígena. Nosotros al principio, en el 2001, cuando empezamos a integrar el grupo decíamos grupo indigenista Guyunusa. Pero entonces, claro a medida que uno va estudiando, porque realmente te obliga a estudiar, incluso habíamos hecho algunos este, talleres de estudio en el grupo. De leer y comentar así, en colectivo. Entonces uno va tomando conciencia. Y cuando empezás a ver la relación con otros pueblos indígenas, eso también es fundamental, de América, porque ehh porque en Uruguay siempre hay una tendencia a pensar que es cosa pasada. Y en realidad el tema indígena es actualidad en América Latina digo. Hay comunidades indígenas en la mayoría de la población de todos los países menos nosotros, que no tenemos comunidades vivas. Bueno. Tá. Entonces nosotros al principio nos decíamos indigenistas y después nos empezamos a dar cuenta de que no era indigenista porqué era una cosa que la tenemos muy adentro. Que la tenemos internalizada nosotros entonces dijimos no, indigenista es más bien el que viene de afuera con ánimo de ayudarnos. Como de repente podría ser Gonzalo o la gente que investiga, que sin sentirse indígena, está afín a la causa. O sea eso es indigenismo. Pero nosotros estamos adentro y lo sentimos como algo propio. Entonces ahí nos empezamos a llamar grupo indígena. Fué una evolución que tuvimos. De indigenista pasamos a grupo indígena Guyunusa incluso cambiamos el logo, cambiamos la presentación que… cambiamos todo. Y nos

Remarquons l'importance de la relation avec les autres groupes Indiens du continent, de même que celle, plus subjective, à l'intériorité. Il faut en effet contextualiser cette évolution au cours de la décennie 2000-2010 et l'émergence du CONACHA, qui eut pour résultat d'augmenter les échanges avec les autres mouvements indiens latino-américains, suite aux relations entreprises par INDIA avec le *Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y del Caribe*[78].

En 2002, le groupe Basquadé éditait le premier disque de « musique charrúa » avec un autre ensemble musical de Paysandú appelé Guidaí. Face aux nombreuses critiques, les membres du groupe se défendirent d'avoir voulu revendiquer leur musique comme Charrúa. Leur deuxième album, « Bienvenido Vaimaca », célébrait le retour des restes du Cacique. L'année suivante, en 2003, le groupe monta un spectacle intitulé « *Oyendajau*, le cri de la mémoire[79] ». Dans le cadre du spectacle, le groupe mit en scène le génocide et revêtit pour la première fois des *quillapíes* en franchissant alors une nouvelle étape :

> **DA** : Bon, si ça vous semble bien nous reprenons le fil. Nous en étions au moment oú vous passez directement à vous appeler communauté et à vous revendiquer Charrúas…
> **MM** : Voilà, ça c'est au début 2004, janvier 2004, et l'a on a formé un petit groupe que l'on a appelé communauté parce que nous sentions qu'il fallait récupérer ce terme parce qu'il fallait aller vers ça, n'est-ce pas ? Ce n'est pas qu'on vive tous ensemble ni rien de tout ça mais nous nous réunissons, bon aujourd'hui il y a Andrés c'est à dire qu'il y a toujours du mouvement ici ou chez Marta, là-bas dans la communauté del Sur[80], n'est-ce pas ? C'est à dire le travail ensemble, la communauté comme un travail collectif de cette récupération et la communauté dans le sens d'une appartenance plus forte, plus qu'une association ou une organisation,

---

empezaron a ver también distinto cuando nosotros dijimos grupo indígena (…) » Entretien du 2 avril 2009 à Tacuarembó.

[78] Le Fonds Indien a pour objectif de contribuer à la création des conditions juridiques, politiques, techniques et financières nécessaires pour l'auto-développement des peuples indiens d'Amérique Latine et des Caraïbes au moyen de la reconnaissance de leurs droits spécifiques et de la création de mécanismes appropriés pour la canalisation de ressources pour leur développement social, économique et culturel. Il fut créé et ratifié par 22 pays, lors du II[è] sommet de chefs d'Etat et de Gouvernement (Madrid, 1992). Extrait du site web : www.fondoindigena.org/

[79] « Oyendajau el grito de la memoria ». Le terme fut composé à partir de "oyenda" qui signifierait "mémoire" en langue Chaná. Larrañaga, 1923 [1813].

[80] La Comunidad del Sur est une communauté formée dès 1955 par quelques étudiants de Beaux-Arts et qui s'est installée dans la périphérie de Montevideo. A la manière d'un foyer, elle reçoit toujours des personnes intéressées aujourd'hui par le modèle de vie communautaire.

> avec le nom lui-même nous voulions lui donner l'image de ce que nous voulions n'est-ce pas ? Avoir une communauté[81].

C'est ainsi que naquit la « Comunidad Basquadé Inchalá », dont le siège est la maison de Monica M. et de son mari Alejandro V., dans le quartier de La Teja, à Montevideo. A l'initiative de l'un des membres de la communauté, surnommé prosaïquement « el indio », ils instrumentalisèrent le « bâton de la parole » pour communiquer lors de leurs réunions. Le bâton, appellé « talking stick » en Amérique du nord, fait que l'on ne peut parler que chacun son tour, au fur et à mesure que le bâton circule de main en main[82]. En 2004, « el indio » suggèra lors de la 6ème rencontre aborigéniste convoquée par le groupe Pirí tout juste formé au village de Tarariras (département de Colonia), de mettre en place un conseil d'anciens.

> **MM** : (…) il a dit : « non, il faut faire un conseil d'anciens qui unisse tous les groupes avec un ancien par groupe et ce conseil d'anciens aura le pouvoir justement d'arrondir les angles, se concilier », comme il y avait tant de différences par exemple avec le groupe Sepé, nous avons commencé à débattre de sujets, alors nous pensions que ce conseil d'anciens était comme une forme de médiateur, entre tous les groupes pour arriver à une union. Ce conseil d'anciens qu'Abella a aussi voulu celui qui en donna l'élan, cette idée fut « el indio », Abella allait aussi en faire partie pour le groupe Sepé, ce qui ne s'est jamais concrétisé. Le conseil d'anciens n'existe toujours pas à ce jour[83].

L'idée qui ne verrait jamais le jour en tant que telle constitua cependant un précédent pour la formation d'un conseil qui réunirait tous les groupes, et que nous décrirons dans le prochain sous-chapitre. A la même époque, à partir de membres de Basquadé Inchalá et de quelques

---

[81] « **DA** : Bueno, si les parece retomamos el hilo. Estabamos en el momento en que pasan directamente a llamarse comunidad y a reivindicarse charrúas …
MM : Ahi está eso fue a principios del 2004, en enero del 2004, y ahí bueno conformamos ya un grupito nos llamamos comunidad porque sentimos que había que recuperar ese termino porque teníamos que ir hacia eso verdad ? No es que vivamos todos juntos ni nada pero nos reunimos bueno hoy está Andrés o sea siempre hay movimiento acá o en la casa también de Marta allá en la comunidad del sur, donde siempre nos juntamos verdad ? O sea el trabajo conjunto, comunidad como un trabajo colectivo de esta recuperación y comunidad en el sentido de pertenencia más fuerte, más que una asociación o una organización como que el nombre mismo queríamos darle la impronta de lo que nosotros queríamos verdad ? Tener una comunidad. » Entretien du 22 mai 2012 à Montevideo.

[82] Le "talking stick" est une pratique de certaines tribus amérindiennes d'Amérique du nord.

[83] « **MM** : (…) el dijo : « no, hay que hacer un consejo de ancianos que una a todos los grupos con un anciano por grupo y ese consejo de ancianos que tenga el poder justamente de limar asperezas, de conciliar » como había tantas diferencias como por ejemplo con el grupo Sepé, empezabamos a discutir temas, entonces pensamos que ese consejo de ancianos era como una forma de mediador, entre todos los grupos para llegar a una unión. Ese consejo de ancianos que Abella quiso también fue el que dió más impulso, este la idea del indio, tambien iba a formar parte, Abella como grupo Sepé, nunca se llegó a hacer, nunca se llegó a concretar, Hasta el día de hoy no existe el consejo de ancianos. » Entretien du 22 mai 2012 à Montevideo.

autres groupes naquit la UMPCHA (Union de Femmes du Peuple Charrúa). L'adhésion à UMPCHA n'exclut pas l'appartenance à un autre groupe, alors que généralement, participer de plusieurs groupes est très mal vu.

L'heure de la désunion : diversité de discours sur l'Indien.

A partir des premières années de la décennie 2000, l'excursion rituelle du groupe Sepé ne fut plus la seule à se rendre sur les bords de la rivière Salsipuedes. Le 11 avril 2001, l'école du village Tiatucura, rebâptisée « Vaimaca Perú », accueillit une cérémonie à laquelle se rendirent des groupes venant de Paysandú (Grupo Ecologista de Guichón), Aquecha (Association Queguay Charrúa), et un groupe venu de Montevideo avec G. Abella, qui avait organisé un voyage historico-culturel avec le syndicat des employés de banque AEBU. En 2003, après la lecture d'une proclamation en l'honneur des victimes du massacre, on procéda pour la première fois à un jet de fleurs dans la rivière. Pour le village de Tiatucura, qui compte moins d'une centaine d'habitants, le 11 avril est même devenu tout un événement. Les employés ruraux des environs se précipitent au village pour y voir, il faut bien le dire, quelques femmes venues de la capitale. Accoudés au comptoir de l'épicerie, ils en profitent pour vider quelques verres d'un vin qui n'est ni du rouge, ni du rosé, ni du blanc, mais tout cela à la fois. Le moment de la rencontre entre les habitants de ces lieux isolés et des membres des groupes a toujours constitué une mise en abîme de l'exotisme. Détendus après quelques jours de campement, les montévidéens se laissaient aller à se coiffer d'une ou deux plumes, et à prendre des airs *baqueanos*[84]. C'est toujours avec un sourire moqueur que les habitants m'indiquaient le chemin à suivre pour retrouver le campement du groupe Sepé lorsque j'arrivais au village : « *Ahh, los indios ? P'allá mijo.* »

En 2005, on érigea un monument sur les bords de la route, à quelques mètres de la rivière. Bâptisé « Betum Arrasam Baquiú », la structure métallique s'est inspirée du jeu de cartes conçu par Tacuabé à Paris. Il est le résultat du travail d'un groupe de Guichón (Paysandú) appellé « Creativos » et avec lequel travaillait étroitement G. Abella depuis plusieurs années.

[84] Personne qui connaît les lieux, en milieu rural.

Memorial « Betum Artasam-baquiú » Charrúa et hommage des aparcerías vers Salsipuedes le 11 avril 2011.

Cette année-là, d'autres types d'associations se joignirent à la cérémonie. Des *aparcerías gauchas* vinrent des villages de Morató et Piñeira (département de Paysandú). Ces *sociedades tradicionalistas*, rallièrent la cérémonie en organisant une chevauchée de plusieurs kilomètres derrière leurs étendards respectifs. Les cavaliers, vêtus *à la gaucho* assistèrent ensuite à l'hommage au pied du monument. Pour les membres du groupe Sepé et Berá, rien de plus insultant que de voir les propriétaires terriens venir rendre hommage à des Indiens morts par la faute de ceux dont ils avaient hérité les terres. Au-delà du lien transgénérationnel, c'est le fait que les terres soient restées entre les mains des mêmes familles que ces groupes dénonçaient. Rappelons qu'à la même époque, c'est au sein des défilés de ces *aparcerías,* lors de la Fiesta de la Patria Gaucha de Tacuarembó que trouva sa place Bernardino G. monté sur son cheval et affublé du costume indien.

C'est à cette époque également qu'à Montevideo aurait lieu l'affrontement entre les deux principales associations de descendants d'Indiens. Dans un document de l'association daté de 2002, les objectifs d'ADENCH étaient les suivants :

- Réunir tous les descendants d'Indiens.
- Collaborer avec les recherches scientifiques concernant le sujet.
- Se rapprocher de l'Amérique indienne.
- Collaborer à la description objective de la réalité indienne sur notre terre.
- Contribuer à la protection de l'environnement naturel de nos ancêtres au moyen de la préservation des ressources naturelles de notre nation.
- Soutenir la recherche sur la disparition de nos peuples originaires, en tant qu'unité ethnique et culturelle
- Recueillir et diffuser les récits de nos ancêtres

- La déclaration du 11 avril comme Journée Nationale de l'Indien en souvenir de l'embuscade de Salsipuedes.
- Le rapatriement des restes des Charrúas emmenés en France contre leur volonté en février 1833.

Revendiquant toutes deux l'obtention du rapatriement des restes de Vaimaca Perú (bien que l'Etat soit intervenu), l'affrontement entre ADENCH et INDIA se poursuivit à travers des plaintes en justice. Tout d'abord à cause de la supposée usurpation de leur organe de presse, une publication électronique intitulée Inchalá, qu'INDIA devrait renommer « Mar Inchalá » à partir de 2003. Lorsque Mónica Sans fut désignée par l'Etat pour mener des recherches sur le squelette de Vaimaca Perú, l'actuel président d'ADENCH s'enchaîna aux grilles du panthéon national afin d'en empêcher l'accès[85]. Elena G., membre de l'association depuis plus de vingt ans, déclarait ainsi :

EG : « En quelque époque que l'on soit, il s'agit d'une profanation[86] »

INDIA fut alors la seule des associations à prendre ouvertement parti pour la recherche sur les restes de Vaimaca Perú. Cette collaboration avec l'université fut alors désignée par les autres groupes comme une forme d'opportunisme, qui permettait à INDIA de bénéficier d'aides financières et d'une plus grande diffusion à l'étranger. R. Martínez Barbosa fut personnellement mis en cause et j'ai eu à de multiples reprises l'occasion d'en entendre parler comme d'un "traître" ou d'un *complice* de l'Etat. C'est également la dimension que prenait INDIA au niveau international et sa volonté déclarée de constituer l'union de tous les groupes de revendication indienne qui lui valut d'être mise au ban. En 2002, INDIA avait effectivement intégré le *Fondo Indígena*[87]. Avec l'avènement du CONACHA, INDIA se retrouverait définitivement hors-jeu, l'association ne serait même pas conviée à y participer.

D'autres scissions et défections eurent lieu dans les années qui suivirent "l'union sacrée" autour de la restitution des restes de Vaimaca Perú. En 2004, certains membres, dont G. Abella, proposèrent que le groupe prît une position officielle contre la construction d'une usine de

[85] Renzo Pi Hugarte publia notamment en 2003 un article dans lequel il qualifiait l'enchaînement d'Auyanet et la position d'ADENCH « d'intégriste » et « obscurantiste ». HUGARTE, Renzo Pi, « Sobre el Charruismo. La antropología en el sarao de las seudociencias », Anuario de la Facultad de Antropología Social y cultural 2002-2003, UDELAR, NORDAN, Montevideo, 2003.

[86] "En cualquier epoca que se esté, esto es una profanación" (Elena Gil, interview de janvier 2003, « Les derniers Charrúas ou quand le regard emprisonne », Lyon, Productions Chromatiques).

[87] L'entrée d'INDIA se fit à l'aide de l'argument qu'une enquête (Encuesta Continua de Hogares) réalisée entre 1996 et 1997 avait donné pour résultats l'existence d'une population indienne de 0,4% du total des habitants de l'Uruguay, soit environ 12.500 personnes. Chiffres INE. L'enquête ne précise pas le critère selon lequel une personne était déignée comme "indienne".

traitement de cellulose sur le fleuve Uruguay[88]. La majorité du groupe décida de rester à l'écart de la polémique autour de l'usine, par crainte de se voir manipulés, et plusieurs membres partirent, dont Gonzalo Abella. Au sein du groupe, des critiques avaient également commencé à poindre, notamment sur le fait que l'écrivain ne manquait pas une occasion de vendre ses livres dans le cadre des actitivités du groupe. La participation rémunérée de l'écrivain aux excursions culturelles d'AEBU et aux activités que le groupe "Creativos" organisait pour le 11 avril finirent d'exaspérer les membres de Sepé et de Berá. Quelques mois plus tard, le groupe se constitua en association, avec comme président Martín S., et se distancia définitivement de G. Abella. Signalons également qu'en 2004 naquit le groupe Choñik[89], fondé par Ciro R., artisan et musicien et Paula H., artiste plasticienne. Ils développèrent ensemble l'atelier de créations ethniques Chaloná et travaillèrent avec des ONG de commerce équitable. Tous deux ont toujours un stand rue Sarandí, dans la vieille ville de Montevideo, à quelques dizaines de mètres de celui où Nancy R. vend du riz et expose ses dessins de descendants d'Indiens. Ciro R. distingue son travail de celui d'autres artistes :

> **CR** : Nous ne travaillons pas [la thématique] indienne depuis le dehors disons, comme un thème. Parce que cette recherche est ce qui, dans notre vie, c'est notre vie (…) c'est le chemin qui nous, qui nous comble[90].

Choñik ne fait pas partie du CONACHA, le groupe trouve que celui-ci est limité aux seuls Charrúas et qu'il faudrait élargir la problématique à d'autres ethnies[91] mais aussi d'autres mouvements en particulier écologistes. La naissance du Conseil National Charrúa, issue comme on l'a vu de la necessité d'un conseil, mais aussi de la volonté d'obtenir une représentation auprès du *Fondo Indigena*, en écartant INDIA, fut l'occasion de réunir des groupes qui pour la plupart s'affirmeraient ensuite ouvertement comme Indiens.

Le conflit opposant ADENCH à INDIA devait voir son issue finale à la suite de l'avénement du CONACHA. Isolé, INDIA continua à travailler avec le Musée d'Anthropologie mais le décès de Rodolfo Martínez Barbosa le 7 janvier 2006, vit l'association péricliter jusqu'à sa

[88] BOTNIA UPM, propriété finlandaise. La pollution dont l'usine est responsable est encore aujourd'hui source de problèmes diplomatiques entre l'Uruguay et l'Argentine et mobilise des manifestations pour son démantèlement dans la province d'Entre Ríos.

[89] D'après Cyro R., Choñik en pampa, signifie "nous sommes les gens".

[90] « **CR** : Nosotros no trabajamos lo indígena desde afuera digamos, como un tema. Porque esa búsqueda y ese rescate es lo que, es nuestra vida, es nuestra vida, (…) es el camino que nos, el camino que nos colma. » Entretien du 15 septembre 2012 à Montevideo.

[91] Choñik est en lien avec un groupuscule de la ville de Treinta y tres qui se dit en partie descendant de Guaraníes. Ceux-ci sont en lien avec Verá qui les initie au chamanisme Mbyá. Ce groupe, Olimar-Pirí, ne compte que quatre membres et les ayant rencontrés, je ne peux que maintenir l'affirmation qu'il n'existe pas de mouvement de descendants de Guaraníes en Uruguay à ce jour.

disparition. Sa mère, qui m'a très aimablement fait parvenir de nombreux documents sur le travail de son fils, m'a dit qu'il n'avait pu supporter le harcèlement juridique et médiatique dont il avait fait l'objet. La seule association à avoir collaboré de manière étroite avec les chercheurs universitaires connut une vie éphémère de moins de dix années. R. Martínez Barbosa, journaliste de métier, mit toujours au profit d'INDIA son savoir-faire, l'association a mis en ligne de nombreux articles historiques et ethno-historiques sur le sujet indien mais aussi des informations sur l'actualité des autres mouvements indigénistes dans le continent américain[92].

1.4 De 2005 à l'actualité : combats antiracistes et naissance du CONACHA.

La militance antiraciste d'ADENCH.

ADENCH compte aujourd'hui une cinquantaine de membres actifs. C'est sans doute l'association qui a, depuis le départ compté le plus d'adhérents. C'est également la plus présente dans les médias, à travers les réseaux sociaux et une forte réactivité face à tout ce qu'ils considèrent comme des affronts envers le peuple Charrúa. C'est ainsi qu'en 2010, l'association envoya une lettre au portail internet montevideo.com.uy pour se plaindre de l'image des Charrúas donnée par un spectacle lors du carnaval de Montevideo. La « Murga[93] » Agarrate Catalina, avait présenté les Charrúas comme des Indiens arriérés. Le couplet qui motiva la protestation était inclus dans un spectacle qui critiquait l'Uruguay pour n'être qu'un pays « d'importation » :

« Il y avait ici des charrúas
pleins de cœur et de courage
pleins de courage et de cœur
peu de civilisation
Ils ne faisaient pas d'immeubles
Ni aucun bâtiment
Ils n'avaient pas de calendrier
Ni aucune plantation
Le plus révolutionnaire
Sur le plan culturel

[92] Internet et les réseaux sociaux ont joué et jouent un rôle déterminant pour tous les groupes décrits, qui comptent de nombreuses pages et blogs grâce auxquels ils communiquent.
[93] Ensemble carnavalesque typique qui présente un spectacle musical burlesque.

Fut une corde avec un bâton
C'était l'arc musical
Ils n'avaient pas de prêtres
Ni de religion
Mais ils n'avaient rien
La putain de leur mère[94] *! »*

ADENCH envoya une plainte qui fut publiée dans la presse, l'association exprima que les Charrúas étaient une civilisation au même titre que les Incas ou les Aztéques, et que s'ils n'avaient pas laissé d'ouvrages architecturaux aussi impressionnants, ils avaient par contre cultivé « la spiritualité, l'horizontalité et l'égalité, le respect, la valeur de la parole et d'autres valeurs communautaires[95] ». ADENCH demanda des excuses publiques pour ce fait « aux connotations racistes et xénophobes »[96]. Le débat qui s'ensuivit provoqua une réponse des intéressés qui invoquèrent la liberté d'expression. Les auteurs de la murga, Tabaré et Yamandú Cardozo (dont les prénoms indiqueraient difficilement une tradition familiale anti-indienne), se montrèrent très surpris par ces accusations et présentèrent immédiatement leurs excuses. Le spectacle que j'ai pu voir, était avant tout une tournure en dérision de l'identité uruguayenne, et au sein de celle-ci de ces Indiens ayant habité le territoire. La polémique donna cependant lieu à des échanges très vifs, l'anthropologue Renzo Pi Hugarte déclara ainsi dans une interview au portail internet :

> « puisqu'ils sont si stricts, qu'ils ressuscitent, ce que l'on sait bien, les vieux rituels funéraires de se couper une phalange de la main en signe de deuil. Le vieil espagnol, grand-père de l'écrivain Acevedo Díaz, dit qu'il a connu une vieille indienne avec deux moignons. J'attends qu'ils commencent à faire ça pour voir si le sang charrúa les emporte »[97].

---

[94] "Acá estaban los charrúas,/ pura garra y corazón,/ puro corazón y garra,/ poca civilización./ No te hacían edificios/ ni ninguna construcción,/ no tenían calendario,/ no tenían plantación./ Lo más revolucionario/ en el plano cultural/ fue una cuerda con un palo,/ era el arco musical./ No tenían sacerdotes,/ no tenían religión./ ¡Pero no tenían nada,/ la puta que los parió!" Murga Agarrate Cataline, Carnaval de Montevideo 2010.

[95] "*Quizá no hayan dejado grandes creaciones arquitectónicas como los mayas, aztecas e incas, pero han cultivado la espiritualidad, la horizontalidad y la igualdad, el respeto, el valor de la palabra y otros valores comunitarios.*" *Lettre de S. Denoda et G. Sosa pour ADENCH. Citée dans l'article de Ladiaria « Sensible » du 23 février 2010.*

[96] Op. cit.

[97] : "ya que son tan estrictos, que vuelvan a resucitar, que eso sí se sabe bien, los viejos rituales funerarios de cortarse una falange como señal de duelo por el muerto. El viejo español, abuelo del escritor Acevedo Díaz, dice que conoció a una india vieja con las manos mochas. Yo espero que empiecen a hacer eso a ver si la sangre charrúa los lleva". « Tabaré that's right », Montevideo Portal, 26-02-2010.

Cet épisode mit en évidence le changement d'attitude d'une partie de l'académie. L'archéologue et anthropologue José Lopez-Mazz qualifia pour sa part le couplet de « classiste, fasciste et discriminatoire[98] ». ADENCH fait partie du CONACHA. Parmi leurs activités, les membres de l'association observent une cérémonie tous les 11 avril pour rendre hommage aux Charrúas morts en 1831, face au monument des quatre Charrúas du parc du Prado. Partis comme on l'a vu d'une recherche de descendants, l'association s'est ouverte aux non-descendants et ses membres, ont, depuis quelques années, franchi le pas pour se déclarer directement Charrúas :

> **EA** : En ce moment, moi par exemple j'ai dû expliquer par rapport à la commission contre le racisme, ici il y a eu deux rapports pour les nations unies et l'Etat disait que nous nous considérions comme descendants, alors j'au dû expliquer que c'était peut-être le nom de l'association qui vient de ce que je te racontais, de cette recherche qu'il y avait en 89, de familles de descendants, et de ce moment, de ce groupe là vient le nom d'association de descendants nation charrúa, après il y a eu tout un processus chez les gens, aujourd'hui, et c'est ce qui a été présenté aux Nations Unies et à l'OEA, nous nous reconnaissons comme Charrúas[99].

Ce qu'E. Auyanet présente comme le résultat d'un processus identitaire subjectif, est également à considérer comme le moyen d'obtenir une reconnaissance par l'Uruguay. Nous allons voir comment les deux démarches s'associent au sein de la formation d'un conseil regroupant les divers groupes.

Le CONACHA.

Revenons quelque temps en arrière pour décrire la naissance du CONACHA (Conseil National Charrúa). Sa génèse nous montre comment les groupes ont du former un conseil et revendiquer une indianité à part entière (et non plus une ascendance) dans le but de pouvoir participer du *Fondo Indígena*. Précisons qu'il serait réducteur de limiter l'évolution des

[98] Journal digital 180.com.uy du 19 février 2010, reprise de l'émission De diez a doce, sur Radio Uruguay. Egalement reproduit dans l'article « Sensible » du journal Ladiaria du 23 février 2010.

[99] « **EA** : En este momento, yo por ejemplo tuve que explicar con respecto a la comisión contra el racismo acá hubieron dos informes a naciones unidas y el estado decía que nosotros nos consideramos como descendientes, entonces tuve que explicar que a lo mejor todavía el nombre de la asociación : asociación de descendientes de la nación charrúa que surge de lo que yo te comentaba, de aquella búsqueda que había en el 89, si habían familias de descendientes, y en ese momento, de ese grupo mismo, sale vamos a poner asociación de descendientes nación charrúa, después existió todo un proceso en la gente, hoy por hoy, que es lo que ha salido para naciones unidas y para la OEA, nosotros nos reconocemos como charrúas. » Entretien du 2 mars 2011 à Montevideo.

groupes à leur adéquation avec les conditions requises pour bénéficier d'être à la fois consideré comme Indien et recevoir à ce titre les aides économiques d'un organisme international. Néanmoins, du point de vue institutionnel, il est indéniable à la lumière de ce que nous avons observé, qu'une fois de plus, la reconnaissance cette fois non plus d'un passé mais d'un « présent » Indien passait par l'Europe, puisque le Fondo Indígena est né à Madrid en 1992. INDIA fut la première association à y envoyer un délégué, mais c'est à partir de Basquadé Inchalá, qui avait déjà tenté de mettre en place un conseil d'anciens, que le CONACHA allait naître, comme le rapporta ici Ana María B., du groupe Guyunusa :

> **DA** : Je voudrais que tu me parles un peu du CONACHA, de comment tu y es arrivée et du travail mené au cours de ces années.
> **AM** : En réalité ce fut un processus. Quand en 2005, euh, le nouveau gouvernement de gauche prend le pouvoir, de gauche entre guillemets (rires). En 2005, une des premières choses qu'il fait c'est signer la convention constitutive du Fonds Indien (Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe) dans tous ses termes. Jusque là, c'est à dire jusqu'à cette année-là, le fonds a été créé en 1992 et jusqu'à 2005, l'Uruguay y était présent mais n'avait pas droit de vote parcequ'il n'avait pas signé. L'Etat uruguayen n'avait pas signé la convention constitutive dans tous ses termes. Et ce n'est qu'en 2005 qu'il signe. (…) C'est alors que surgit la nécessité pour l'Uruguay d'avoir un délégué indien au fonds, jusque là c'est Rodolfo Martínez Barbosa qui y allait mais sans vote. Il était observateur à l'assemblée du Fond. Et bon c'est là que le groupe Basquadé, sachant ceci se mobilise, parce que bien sûr, dans la convention constitutive du Fond il y a des opérations, des normes opératives qu'on les nomme, qui sont celles qui réglementent les formes d'adhésion des délégués de chaque endroit. Alors là il était dit que les peuples indiens doivent donner leur propre forme d'organisation et d'élection de leurs délégués auprès du Fonds. Et c'est là que onus avons fait une réunion à Montevideo, convoquée par Basquadé. Nous nous sommes réunis à la Junte départementale de Montevideo. (…) Et de là resta formé le premier, le premier CONACHA avec douze délégués, deux de chaque groupe, et à partir de là nous avons commencé à avancer par ce processus d'organisation nationale qui nous a coûté, n'est-ce pas ?[100]

[100] « **DA** : Quisiera que me hablaras un poco del Conacha, de como llegaste al Conacha y del trabajo que se ha hecho a lo largo de estos años ?
AM : En realidad eso fué un proceso. Cuando en el 2005, eh, asume el gobierno nuevo, de izquierda vamos a decir, entre comillas (se ríe) en el 2005, una de las primeras cosas que hace es firmar el convenio constitutivo del fondo indígena en todos sus términos. Que hasta ahí, o sea hasta ese año, el fondo se creó en 1992 y hasta ese, hasta el 2005, Uruguay tenía presencia pero no tenía voto porque no había firmado. El estado uruguayo no había firmado el convenio constitutivo en todos sus términos. Lo había suscrito en el comienzo, pero no en todos sus términos. Y recién en el 2005 firma. (…) Entonces ahí surje la necesidad de que Uruguay tenga un delegado indígena en el fondo, que hasta entonces iba Rodolfo Martínez Barbosa pero iba con voz pero sin voto. El iba

Au départ, les groupes qui composèrent le CONACHA furent Basquadé, Pirí, Sepé, ADENCH, Berá et Guyunusa. Quatre groupes de Montevideo et deux du département de Tacuarembó se réunissaient régulièrement (environ deux fois par an) en différents lieux du pays, pour y discuter des projets en cours et à venir. Selon Mónica M., le CONACHA n'est pas déclaré comme association et n'a pas réellement de règlement. Signalons qu'en 2010, le groupe Sepé quitta le CONACHA. L'encaissement de fonds en provenance d'Europe ou de l'Etat créait pour eux une dépendance à moyen terme et devait être soumise à un examen très attentif avant d'être acceptée. Par ailleurs, le groupe Sepé ne se composant pas exclusivement de descendants, ils voyaient comme une tromperie le fait de passer à s'affirmer Charrúas pour obtenir des fonds. Ces deux points de désaccord donnèrent lieu à un débat très agité, le 16 septembre 2007, lors du IVe CONACHA. La réunion fut organisée tout près du Parc Rivera, dans un salon de la résidence ouvrière où habitait l'un des membres du groupe Sepé. Exclu du CONACHA, le groupe Sepé a conservé un noyau dur d'une dizaine de personnes, qui se réunit épisodiquement. Aujourd'hui ses activités se limitent à l'organisation du campement à Salsipuedes et l'actualisation d'une page sur Facebook. Celui que nous avions désigné comme le leader spirituel du groupe au départ, l'écrivain G. Abella, est depuis 2013 candidat à la présidence de la République pour le parti d'extrême-gauche Unidad Popular.

Manifestation devant le Palais Législatif (2010) et Réunion du CONACHA à Pan de Azúcar (2011).

---

como observador a la asamblea del fondo . Y bueno ahí, ahí es que el grupo Basquadé, cuando sabe de esto se moviliza, porque claro, en el convenio constitutivo del fondo hay unas operativas, normas operacionales que le llaman, que son las que reglamentan las formas de adesión de los delegados de cada lugar. Entonces bueno ahí decía que los pueblos indígenas se tienen que dar su propia forma de organización y de elección de sus delegados ante el fondo. (…) Y ahí fué que hicimos una reunión en Montevideo, convocada por Basquadé. En la junta, en la junta departamental de Montevideo nos reunimos. (…) Y ahí quedó formado el primer, el primer CONACHA con doce delegados, dos de cada grupo, y a partir de ahí empezamos a transitar por ese proceso de organización nacional que nos ha costado no ? » Entretien du 2 avril 2009 à Tacuarembó.

En 2006, Ana María B., déléguée du CONACHA auprès du Fondo Indígena fut élue vice-présidente de l'organisme. A la suite de la démission du président, elle occupa le poste de présidente pendant plus d'un an. Le CONACHA en profita pour présenter un projet éducatif qui reçut une aide financière de 5000 dollars du *Fondo Indígena*. Le projet consistait à concevoir un petit manuel adressé aux instituteurs pour leur indiquer comment organiser des activités pédagogiques autour des « savoir-faire indiens »[101]. Imprimés en Bolivie, les premiers feuillets furent présentés comme le résultat concret de l'action entreprise deux ans auparavant. Le projet s'est accompagné d'une participation au congrès de l'éducation, comme le rapporta Ana María B. :

> **AM** : Oui le projet Ser Nativo nous l'avons présenté au Ministère d'Education et Culture il y a deux ans. Comme tout, il y a eu son processus, en plus il nous est tombé dessus en plein congrès de l'éducation, le changement de loi, et tout ça, mais on a réussi à mettre quelques choses, et nous avons participé au congrès en tant que CONACHA. On nous a donné deux places en tant que CONACHA, et après nous sommes allés pour certains d'entre nous en tant que délégués territorriaux parce qu'on essayait d'être là. On a marqué de notre présence le congrès de l'éducation[102].

Avec le départ du groupe Sepé, le CONACHA ne serait désormais plus composé que par des groupes se revendiquant indiens. Cette transformation que nous décrirons à partir des expériences individuelles dans le chapitre suivant, est aujourd'hui devenue irréversible, comme me le rapportait Enrique A., président d'ADENCH en 2011 :

> **DA** : Une question, sur ce sujet, le passage disons de descendant à Charrúa. C'est quelque chose qui se fait seulement chez ADENCH ou avec le CONACHA ?
> **EA** : Je crois que nous, les groupes qui participons au CONACHA avons cette caractéristique, d'avoir bien clair à l'esprit la question de la reconnaissance, je ne connais aucun camarade en ce moment qui se sente descendant d'Indien. L'indigéniste c'est le,… l'intermédiaire qui prétend travailler, qui ne se reconnaît pas mais travaille pour la cause. Qui est très utile également mais qui au moment de la reconnaissance n'a pas la conscience d'appartenir au collectif et n'a pas non plus

[101] Proyecto Ser Nativos.
[102] « **AM** : Si, el proyecto Ser nativo lo presentamos en el ministerio de educación y cultura hace como dos años. Como todo, ha tenido su proceso, además nos agarró en medio del congreso de educación, del cambio de la ley, todo eso, pero si logramos meter algunas cosas, y participamos en el congreso de la educación como CONACHA. Nos dieron dos lugares como CONACHA, y después fuimos algunos como delegados territoriales porque tratamos de estar. Marcamos presencia en el congreso de la educación. » Entretien du 2 avril 2009 à Tacuarembó.

> deux grands fondements qu'avons tous les collectifs d'Amérique et qui sont la spiritualité et la cosmovision, ils ne partagent pas cette manière de voir, tu vois ?[103]

D'autres informateurs justifient l'acceptation de non-descendants au sein de groupes charrúas par des raisons historiques :

> **María Q.** : Parce que longtemps avant le génocide final, au sein de conseils d'anciennes et d'anciens, il fut décidé que serait Charrúa celui qui agirait comme tel. Dans les *tolderías* charrúas ils étaient acceptés. (…) Etaient bienvenus ceux qui le voulaient[104].

La construction de la spiritualité et de la cosmovision à laquelle fait allusion Enrique A. doit beaucoup aux échanges avec d'autres mouvements indiens, notamment andins obtenus grâce au CONACHA et au Fondo Indígena. Depuis sa fondation, l'ambassadeur de Bolivie a participé en tant qu'observateur à toutes les réunions et manifestations du CONACHA. Les délégués auprès du Fondo Indígena ont pu se rendre à de nombreuses reprises dans les terres d'Evo Morales et même le rencontrer, tout comme ils rencontreraient Rigoberta Menchú, et tout récemment, la reine d'Espagne[105].

Le CONACHA célébre comme une victoire la déclaration du 11 avril comme « Jour de la Nation Charrúa et de l'Identité Indigène ». Ce souhait, formulé par ADENCH dès sa création, puis également par INDIA, devint réalité le 9 septembre 2009 par décret de la loi nº 18589. La loi compte deux articles :

Article 1 : Le jour 11 avril de chaque année est déclaré « Jour de la Nation Charrúa et de l'Identité Charrúa ».

Article 2 : (Activités publiques commémoratives).- Lors de la date, le Pouvoir Exécutif et l'Administration Nationale de l'Education Publique disposeront de l'exécution ou de la coordination d'activités publiques qui

---

[103] « **DA** : Una pregunta, sobre este tema, el paso digamos desde descendiente a charrúa. Es algo que se hace solo en Adench o junto con el Conacha ?
EA : Yo creo que los grupos que participamos del conacha, la característica es esa, de que tenemos bien claro el reconocimiento, no conozco ningun compañero en este momento que se sienta descendiente. (…) Indigenista es el, como es…. Intermediario que pretende trabajar, que no se reconoce pero trabaja para la causa. Que es muy útil también pero que a la hora del reconocimiento el no tiene conciencia de pertenecer al colectivo y tampoco, cuando hablamos de dos fundamentos grandes que tenemos todos los colectivos de América y que es la espiritualidad y la cosmovisión, tampoco comparten esa manera de ver, viste ? » Entretien du 2 mars 2011 à Montevideo.

[104] « **MQ** : Porque mucho tiempo atrás del genocidio final, en consejos de ancianas y ancianos, se decidió que sería charrúa todo aquel que actuara como tal. En las tolderías charrúas se aceptaban. (…) Todos eran bienvenidos los que querían. » Entretien du 2 avril 2009 à Tacuarembó.

[105] Entretien du 2 mars 2011.

encourageraient l'information et la sensibilisation de la population citoyenne sur l'apport Indien à l'identité nationale, les faits historiques en rapport à la nation charrúa et les événements de Salsipuedes en 1831[106].

Les débats lors de son vote au parlement n'ont suscité d'opposition que de la part des représentants du parti *colorado*. C'est en particulier l'allusion aux « événements de Salsipuedes » qui les gênait. En se basant sur les théories d'affrontement inter-ethnique guaraní-charrúa d'O. Padrón Favre, les *colorados* ne voulaient pas que l'on attaque la figure du premier président de la République uruguayenne et fondateur de leur parti Fructuoso Rivera. C'est ainsi que le député Hackenbruck Legnani, déclara lors de la séance du 12 août 2009 :

> L'histoire de l'humanité est jalonnée de luttes entre des peuples nomades et des peuples sédentaires. Tenter de réduire la contingence des Charrúas au combat de Salsipuedes, il nous semble, implique un rabaissement inadmissible du débat d'une telle affaire historique et peut impliquer une tentative déguisée d'idéologiser et d'associer à des partis politiques un affrontement qui dans notre pays remonte à plus de trois cents ans. (…) Parler de Salsipuedes hors de son contexte serait la démonstration d'un acharnement tout spécial envers Don Frutos Rivera, qui s'est toujours particulièrement caractérisé en tant que leader rural indiscuté, de par sa générosité et son esprit humain[107].

Parallèlement à la formation du CONACHA, une autre institution allait tenter de réunir des groupes, cette fois au-delà des frontières : le COTENCH (Conseil Territorrial de la Nation Charrúa[108]). C'est un autre groupe né à Tacuarembó en 2004, du nom d'Atala[109], qui amènerait l'idée d'une sorte de conseil fédéral pour réunir des représentants des communautés au-delà des frontières nationales. Le groupe Atala, est né surtout de la rencontre d'une de ses fondatrices avec la leader de la Communauté Charrúa « Pueblo Jaguar » de Villaguay

---

[106] "Artículo 1º.- Declárase el día 11 de abril de cada año "Día de la Nación Charrúa y de la Identidad Indígena".Artículo 2º. (Acciones públicas conmemorativas).- En esa fecha, el Poder Ejecutivo y la Administración Nacional de Educación Pública dispondrán la ejecución o coordinación de acciones públicas que fomenten la información y sensibilización de la ciudadanía sobre el aporte indígena a la identidad nacional, los hechos históricos relacionados a la nación charrúa y lo sucedido en Salsipuedes en 1831."

[107] « La historia de la humanidad está jalonada de luchas entre pueblos nómades y pueblos sedentarios. Tratar de reducir la contingencia de los charrúas al combate de Salsipuedes, a nuestro entender, implica un descenso inadmisible en el debate de semejante asunto histórico y puede llegar a involucrar un solapado intento de ideologizar y partidizar una confrontación que en nuestro país se retrotrae a más de trescientos años. (…) Tratar Salsipuedes fuera de contexto sería una muestra de particular saña contra don Frutos Rivera, quien, si por algo se caracterizó como caudillo indiscutido del medio rural, fue por su generosidad y espíritu humano. » Séance du 12 août 2009. Poder Legislativo. Montevideo, Uruguay.

[108] Consejo Territorrial de la Nación Charrúa.

[109] En référence au seul document parroquial qui cite la "nación charrúa" comme ethnie , découvert à Tacuarembó. Il s'agit de l'acte de décès d'une fillette de six ans nommée Atala, daté du 30 janvier 1839.

(Argentine), Rosa A., venue en 2004 en Uruguay pour intégrer l'UMPCHA. C'est suite à des échanges entre María Q., fondatrice d'Atala et Rosa A., que prendrait forme l'idée de réunir les Charrúas d'Uruguay, de l'Argentine et du Brésil. Dès la formation du CONACHA, le groupe Atalá demanda à pouvoir y siéger, de même que les « frères » argentins de Pueblo Jaguar et de l'autre communauté argentine appellée *Onkaiujmar*[110]. Mais les statuts du CONACHA, formé par six groupes, obligeaient tout groupe à compter un minimum de deux années d'existence et autant d'assistance comme observateurs pour pouvoir participer activement aux conseils. Le groupe Atala, qui avait pour objectif d'apprendre et enseigner la langue charrúa, les savoir-faire charrúas (de dressage de chevaux *racional* et de soins par les plantes) et d'encourager la « fierté d'être Charrúa »[111] ne pouvait donc pas y siéger de manière immédiate. De plus, Atala avait dès sa naissance des liens avec les communautés charrúas d'Argentine, et ne voulait pas limiter ses activités au seul cadre national. C'est ainsi que le 18 août 2007 serait signé l'acte constitutif du COTENCH, formé par les communautés Onkaiujmar, Pueblo Jaguar, Atala et une représentante du peuple charrúa au Brésil. Un observateur du peuple Mapuche était également présent et nous reproduisons ici le septième article de l'acte qui stipulait :

> Les frères des communautés charrúas devront prendre comme engagement de vie les principes de nos ancêtres, tels que l'égalité, la liberté avant la vie, et la valeur de la parole donnée. La reconnaissance de la dignité qui nous correspond en tant que peuple originaire, le courage comme essence fondamentale de notre caractère, l'engagement social inévitable avec la nature, avec notre territoire, comme une partie de notre être et de notre cosmovision[112].

Nous retrouvons ici les traits attribués aux Charrúas dans les ouvrages du *renouveau indien*, une horizontalité que les sources ne nous décrivent jamais réellement, l'idée d'un engagement libertaire total et celle de la valeur de la parole donnée. Du point de vue institutionnel, c'est une autre partie de l'acte que nous retiendrons ici :

---

[110] Ces deux commnautés se trouvent respectivement à Villaguay et Paraná. Le terme Onkaiujmar signifierait selon ces derniers "mère terre".
[111] Entretien du 2 avril 2009, à Tacuarembó.
[112] « Los hermanos de las comunidades Charrúas deberán tomar como compromiso de vida los principios de nuestros abuelos ancestrales, tales como la igualdad, la libertad antes que la vida, y el valor de la palabra empeñada. – Reconocimiento de la dignidad que como pueblo originario nos corresponde, el valos como substancia fundamental de nuestro carácter, el compromiso social ineludible con la naturaleza, con nuestro territorio, como parte de nuestro ser y de nuestra cosmovisión ». Op. cit.

Pour comprendre le sens actuel du terme communauté, sachant que beaucoup de peuples se réorganisent suite à la diaspora produite par la tentative d'ethnocide, on prendra comme concept l'idée donnée par la convention 169 de l'OIT, en favorisant sa ratification auprès des pays qui ne l'auraient pas fait (…)[113].

María Q., membre fondateur d'Atala m'a expliqué qu'il était important pour eux de venir en aide à des populations charrúas très pauvres en Argentine, membres de la *diaspora charrúa*. Les diasporas contemporaines sont perçues comme des « nations sans frontières » (*nations unbound*) qui recomposent le rapport au territoire. Établi en rupture avec une approche « classique » où l'État-nation est défini dans les termes d'un peuple partageant une culture commune au sein d'un territoire aux limites finies (*bounded territory*), les diasporas sont alors un nouveau mode de penser le territoire (Anteby-Yemini ; Berthomière, 1997)[114]. La légitimité de l'Etat comme modèle se voit remise en question, et nous pouvons associer ce changement de représentation à l'évolution géo-politique qui a vu l'émergence du Mercosur au niveau régional et aux crises observées au niveau mondial avec l'effondrement du bloc de l'est. Les années 90 ont montré plusieurs exemples de démembrements d'Etats, qui ont inspiré d'autres indépendantismes. Il n'y a cependant pas de revendication de sécession nationale dans le discours du COTENCH :

> **DA** : Il y a le mot territorial dans celui de Cotench, est-ce qu'il y a un type de revendication peut-être future au niveau de terres ?
> **MQ** : Bon, disons que dans les pays où les Charrúas sont reconnus comme peuple oui. Par exemple en Argentine oui, comme ils ont été reconnus comme peuple et où ils ont une personne juridique et ils sont reconnus dans le recensement, etc, etc. Euh, oui (…) Mais ici en Uruguay il se trouve que nous sommes un peuple sans Indiens et que nous sommes tous égaux face à la loi (…)[115]

[113] « Para entender el sentido actual de la palabra comunidad, sabiendo que muchos pueblos se reorganizan luego de la diaspora producida por el intento de etnocidio, se tomará como concepto la idea dada por el convenio 169 de la OIT, propiciando que los países que no lo hayan ratificado lo hagan (…). » Op. cit.

[114] ANTEBY-YEMINI, Lisa ; BERTHOMIERE, William. Les diasporas : retour sur un **concept**. Bulletin du centre de recherche français à Jérusalem. Nº 16. Pp. 139-147. Jérusalem, 2005.

[115] « **DA** : Está la palabra territorial dentro de cotench, hay algun tipo de reivindicación quizás futura o presente a nivel de tierras ?
MQ : Bueno digamos en los países donde los charrúas son reconocidos como pueblo si. Por ejemplo en Argentina si, un pueblo que se reconocieron como que creo que desde el año pasado, tienen personería jurídica, han sido reconocidos como pueblo después del censo, etc, etc. Este, si. (…) Pero acá en Uruguay sucede que, digamos que somos un pueblo sin indios y que todos somos iguales ante la ley(…) ». Entretien du 2 avril 2009, à Tacuarembó.

Relativisons encore une fois la taille de ces groupes qui ne dépassent jamais les quelques dizaines d'individus. Ainsi, tout récemment Juan Pablo C. me rapporta la constitution d'un nouveau mouvement :

> **JPC** : (…) à Salsipuedes le 11 avril nous avons organisé en pratique un mouvement politique. Le mouvement aborigène de restauration de la nation charrúa. (…)
> **DA** : Quels sont les objectifs du mouvement ?
> **JPC** : Les objectifs c'est de former des communautés charúas, en vivant sur des parcelles de territoire et en pratiquant notre cosmovision.
> **DA** : Combien êtes vous ?
> **JPC** : Bon, ce fut un nombre symbolique, le nombre 3 parce que c'est un symbole de multitude. Mais en représentant non seulement les Charrúas de l'Uruguay mais aussi ceux qui se trouvent en Argentine et au Brésil[116].

Les revendications du CONACHA : la convention 169 de l'OIT.

La revendication qui revient aujourd'hui avec le plus d'insistance chez les groupes de revendication indienne est la ratification de la convention numéro 169 de l'OIT par l'Etat uruguayen. Tout comme le Fondo Indígena, l'OIT considère l'auto-identification comme la condition fondamentale pour l'identification des peuples indigènes et tribaux[117]. L'OIT établit cependant, et à titre indicatif, des critères qui sont bien vagues:

Eléments relatifs aux peuples tribaux :
Modes de vie traditionnels
Culture et modes de vie différents des autres segments de la population nationale, par exemple de par leur façon de gagner leur vie, leur langue, leurs coutumes, etc.
Organisation sociale propre avec coutumes et lois traditionnelles
Eléments relatifs aux peuples indigènes :

[116] « **JP** : (…) ahora nosotros en Salsipuedes el 11 de abril nos organizamos ya en la práctica armamos un movimiento político. Movimiento aborígen de restauración de la nación charrua. (…)
DA : Cuales son los objetivos del movimiento ?
JP : Objetivos ir conformando comunidades charrúas, ya viviendo sobre parcelas de territorio y practicando nuestra cosmovisión.
DA : Cuantos son ?
JP : Bueno, fue un numero simbólico, el numero 3 porque es símbolo de multitud. Pero eso representando a todos no solo los charrúas del Uruguay sinó tambien los que están en Argentina y en Brasil. » Entretien du 20 janvier 2013 à Paso de los Toros.

[117] Principes de base de la convention 169 de l'OIT. http://www.ilo.org/indigenous/Conventions/no169/lang--fr/index.htm

Modes de vie traditionnels
Culture et modes de vie différents des autres segments de la population nationale, par exemple de par leur façon de gagner leur vie, leur langue, leurs coutumes, etc.
Organisation sociale propre avec coutumes et lois traditionnelles
Habitent historiquement dans une région donnée, ou avant que des tiers « ne l'envahissent » ou ne viennent dans la région.

Nous pouvons voir l'importance que la ratification de la convention par l'Uruguay signifierait pour les groupes. Les critères assez vagues mais surtout celui de l'auto-identification légitimeraient alors de maniére définitive l'existence d'une ethnie charrúa. Alors que l'Etat uruguayen refuse toujours de reconnaître l'existence officielle d'une ethnie indienne sur son territoire, les groupes participant du CONACHA tentent d'obtenir gain de cause à travers un organisme *méta-national*. Or, tout comme dans le cas du Fondo Indígena, l'adhésion de l'Etat à ces organismes leur ouvre également des portes tant sur le plan diplomatique qu'économique. Dans cet entrelacement d'alliances et d'intérêts, ne perdons pas de vue que jusqu'au début des années 2000, les groupes ne revendiquaient qu'une ascendance charrúa et pas d'appartenance ethnique. Mais aucun organisme international ne reconnaît de statut particulier à des descendants de peuple autochtone. Les membres des groupes ont appris à connaître les critères d'ethnicisation de l'OIT simultanément à leur affirmation comme ethnie indienne. La participation du CONACHA à des rencontres avec d'autres groupes de revendication indienne du continent, de même que les formations obtenues auprès d'organismes comme le Fonds Indien[118] a bien modifié le discours identitaire lui-même. Le président actuel d'ADENCH, qui n'a aucune certitude d'avoir eu un ancêtre charrúa ni d'une autre ethnie amérindienne, l'explique presque malgré lui à l'heure d'évoquer la question de ses origines familiales indiennes :

> **EA** : Qu'est ce qui arrive à ADENCH et dans la plupart des groupes ? Je vois, dans mon cas tu cherches et tu n'arrives que jusqu'à 1870 par là. Et après il faudrait parcourir les églises, alors il y a eu un moment oú beaucoup de gens et cela arrive aujourd'hui aussi, les gens restent comme en l'air tu vois ? ils ne savent pas, n'ont pas de certitude. Maintenant on me dit, bon, je veux me faire faire l'adn, c'est 300 dollars. Alors j'essaie d'expliquer que le sujet ne… ne devrait pas passer par là tu vois ? Parce que tout, la déclaration des peuples Indiens, la convention 169, parle de

[118] Fondo Indígena.

> donner la priorité à l'auto-identification non ? A la manière dont on s'identifie soi-même, n'est-ce pas vrai ?[119]

Au-delà de la reconnaissance, la convention 169 comprend des articles qui font explicitement référence à la question des terres. Cette question, qui rappelons-le, inquiète depuis le départ certains observateurs de l'émergence indienne, est bien évidemment importante pour les groupes :

> **DA** : J'ai une dernière question, parce que je l'ai entendue l'autre jour à la réunion. Existe-t-il une volonté in fine ou lointaine de demander des terres à un moment ou un autre ?
> **AM** : Oui nous l'avons proposé au CONACHA, à plusieurs CONACHA nous l'avons proposé. Nous avons même fait une demande, nous nous sommes renseignés mais finalement nous ne l'avons pas mené à terme, une demande de colonisation de terres que nous prétendions. Comme l'institut de colonisation a une terre à Arerunguá qui était entre les mains de l'armée mais qui apparemment est maintenant passée à l'Institut de colonisation. Nous avions postulé comme groupe demandant une terre à Arerunguá. Alors c'était tout un projet, de faire une réplique de la vie des Indiens. Mais c'est comme un rêve. Comme une utopie. Jusqu'à obtenir la terre et mettre le projet en marche. C'est à long terme mais l'idée est là. Je pense que oui, que l'idée est là. (…) C'est autre chose qui est latente, la question de la terre non ? Et après bon, par ailleurs nous adhérons au MONADERT[120], au mouvement de défense de la terre[121].

---

[119] "**EA** : Que es lo que pasa en adench y en la mayoría de los grupos ? Yo veo, en el caso mío tu rastreas y llegás hasta 1870 por ahí. Y después tendrías que hacer un recorrido por las iglesias, entonces hubo un momento en el cual mucha gente y hoy por hoy también sucede, que queda como colgada, viste ? de no saber, de no tener certeza. Ahora me dicen, bueno yo me quiero hacer el adn, son 300 dólares. Entonces yo trato de explicar que el tema no… no debería pasar por ahí, viste ? Porque todo, la declaración de los pueblos indígenas, el convenio 169, habla de darle prioridad a la auto-identificación, no ? A como uno se identifica no es verdad ?" Entretien du 2 mars 2011 à Montevideo.

[120] Le MONADERT (Movimiento Nacional en Defensa de la Tierra) est un mouvement qui combat l'achat de terres par des sociétés et des particuliers étrangers en demandant une protection des terres par voie constitutionnelle.

[121] « **DA** : Me quedó una en el tintero, por lo que escuché el otro día en la reunión. Existe una voluntad in fine así o lejano de pedir tierras en algun momento ?
AM : Si, lo planteamos en el CONACHA, ya en varios CONACHA lo hemos planteado, incluso hicimos un pedido, estuvimos averiguando pero al final nunca lo concretamos, un pedido de colonización de tierras que nosotros pretendíamos. Como el instituto de colonización tiene una tierra en Arerunguá. Que estaba en manos del éjercito pero que aparentemente ahora pasó al instituto de colonización. Nosotros nos habíamos postulado, como grupo demandante de una tierra en Arerunguá. Entonces bueno lo que habíamos hablado en el CONACHA era todo un proyecto. De que se pudiera hacer ahí una réplica de la vida de los indígenas. Pero es como un sueño. Es como una utopía. Hasta que consiguieramos la tierra y después poner en marcha el proyecto. Es a largo plazo, pero si está la idea. Yo pienso que si, que está la idea. (…) Eso es otra cosa que también está latente, el tema de la tierra, no ? Y después bueno, lo otro también con respecto a eso, es que nosotros estamos adhiriendo al movimiento de defensa de la tierra. » Entretien du 2 vril 2009 à Tacuarembó.

Si nous nous plaçons dans la perspective qui a été celle de l'Etat-nation, les Charrúas comme peuple nomade n'ont aucune légitimité pour demander des terres. La convention 169 observe également ce cas précis. L'attachement à la terre est présent dans la construction de l'Indien national charrúa dès le XIX^{e}. Ici les groupes ne font que lui retirer l'intentionnalité nationaliste qui avait créé cette image en la retournant contre l'Etat-nation uruguayen.
Si d'aucuns parlent de pouvoir utiliser les terres comme lieu de recréation à titre expérimental d'une culture charrúa, la plupart des membres des groupes disent y voir la possibilité de protèger un patrimoine écologique et archéologique menacé[122]. Au sein du CONACHA, l'argument qui réunit tous les groupes sur l'importance de demander des terres est celle de pouvoir en faire des lieux sacrés. Eduardo A., qui s'était enchaîné aux grilles du Panthéon national pour empêcher les recherches sur la dépouille de Vaimaca, et qui a aujourd'hui nuancé sa position, l'explique ainsi :

> **EA** : Bon il y a un bon nombre de défis, parmi eux comme je te dis il y a le recensement et la ratification de la convention 169 pour nous bien importante. Parce que c'est le seul outil juridique pour pas que le cas de Vaimaca se reproduise, que l'on puisse respecter les lieux sacrés, et quand je parle de respect, on se connaît depuis longtemps, il ne s'agit pas de préserver les lieux sacrés au détriment d'études[123].

Arrêtons-nous un peu sur ce que dit la convention 169 de l'OIT. Nous retiendrons ici quelques points qui sont pour nous les plus importants. La convention indique ainsi en premier lieu l'éradication de toute forme de discrimination, la reconnaissance des spécificités culturelles et autres des peuples indigènes et tribaux, ainsi que les critères de consultation de ces peuples. Mais c'est l'article 7 de la convention qui retiendra ici notre attention. Celui-ci stipule que les peuples indigènes et tribaux ont le droit de « décider de leurs propres priorités en ce qui concerne le processus de développement dans la mesure où celui-ci a une incidence sur leur vie, leurs croyances, leurs institutions et leur bien-être spirituel et les terres qu'ils occupent ou utilisent d'une autre manière, et d'exercer un contrôle sur leur développement

[122] Entretien du 22 mai 2012 à Montevideo.
[123] « **EA** : Y bueno y hay una cantidad de desafíos, entre ellos ya te digo es el censo y la ratificación del convenio 169 que para nosotros sería bien importante. Porque es la única herramienta jurídica que es para que no se vuelva a dar el caso de Vaimaca, que se pudieran respetar los lugares sagrados, y cuando hablo de respeto, ya se que nos conocemos desde hace tiempo, no se trata del hecho de que por preservar los lugares sagrados no demos la posibilidad a que se estudien. » Entretien du 2 mars 2011 à Montevideo.

économique, social et culturel propre ». Ceci est précisé dans les articles 13, 14 et 15 que nous reproduisons ici :

Article 13

1. En appliquant les dispositions de cette partie de la convention, les gouvernements doivent respecter l'importance spéciale que revêt pour la culture et les valeurs spirituelles des peuples intéressés la relation qu'ils entretiennent avec les terres ou territoires, ou avec les deux, selon le cas, qu'ils occupent ou utilisent d'une autre manière, et en particulier des aspects collectifs de cette relation.
2. L'utilisation du terme ***terres*** dans les articles 15 et 16 comprend le concept de territoires, qui recouvre la totalité de l'environnement des régions que les peuples intéressés occupent ou qu'ils utilisent d'une autre manière.

Article 14

1. Les droits de propriété et de possession sur les terres qu'ils occupent traditionnellement doivent être reconnus aux peuples intéressés. En outre, des mesures doivent être prises dans les cas appropriés pour sauvegarder le droit des peuples intéressés d'utiliser les terres non exclusivement occupées par eux, mais auxquelles ils ont traditionnellement accès pour leurs activités traditionnelles et de subsistance. Une attention particulière doit être portée à cet égard à la situation des peuples nomades et des agriculteurs itinérants.
2. Les gouvernements doivent en tant que de besoin prendre des mesures pour identifier les terres que les peuples intéressés occupent traditionnellement et pour garantir la protection effective de leurs droits de propriété et de possession.
3. Des procédures adéquates doivent être instituées dans le cadre du système juridique national en vue de trancher les revendications relatives à des terres émanant des peuples intéressés.

Article 15

1. Les droits des peuples intéressés sur les ressources naturelles dont sont dotées leurs terres doivent être spécialement sauvegardés. Ces droits comprennent celui, pour ces peuples, de participer à l'utilisation, à la gestion et à la conservation de ces ressources.
2. Dans les cas où l'Etat conserve la propriété des minéraux ou des ressources du sous-sol ou des droits à d'autres ressources dont sont dotées les terres, les gouvernements doivent établir ou maintenir des procédures pour consulter les peuples intéressés dans le but de déterminer si et dans quelle mesure les intérêts de ces peuples sont menacés avant d'entreprendre ou d'autoriser tout programme de prospection ou d'exploitation des ressources dont sont dotées leurs terres. Les peuples intéressés doivent, chaque fois que c'est possible, participer aux avantages découlant de ces activités et doivent recevoir une indemnisation équitable pour tout dommage qu'ils pourraient subir en raison de telles activités.

La question des ressources naturelles a conduit les groupes de revendication indienne à participer à toutes les manifestations contre des projets actuels portant atteinte à l'environnement. Citons ici le conflit actuel autour de l'exploitation minière d'Aratirí (départements de Florida, Durazno et Treinta y Tres). Au cours du temps, des liens se sont tissés entre les groupes de revendication indienne et les mouvements écologistes. La relation entre mouvements politiques d'extrême-gauche et les groupes de revendication indienne que nous avons pu voir à travers les parcours de certains descendants dans la première partie, s'illustre également par la présence de mouvements d'ex-prisonniers politiques lors des cérémonies et pélérinages à Salsipuedes depuis 2008.

Moment de recueillement devant le mémorial de Salsipuedes, avril 2012.

1.5 La relation avec CRYSOL, les résonnances mémorielles en action.

En 2012, et pour la quatrième fois, un voyage en bus fut organisé vers Salsipuedes avec les membres du CONACHA. Moi qui jusque-là ne m'y étais rendu qu'avec le groupe Sepé, trouvai une bonne occasion de connaître une autre manière de commémorer le massacre. Depuis plusieurs années, le Ministère de l'Education et de la Culture, à travers le département des Droits de l'homme, soutenait le pèlerinage en mettant deux autocars à la disposition des groupes. C'est l'un des responsables de CRYSOL, une association d'ex-prisonniers politiques uruguayens, José S., qui avait réussi, dès 2008, à convaincre le gouvernement de s'intéresser au pèlerinage de Salsipuedes. Quelques mois auparavant, au cours d'une réunion où il était question de la loi d'amnistie des crimes commis entre 1973 et 1985, il avait déclaré :

> **José S.** : (…) le terrorisme d'Etat date de l'époque de sa propre naissance. Il suffit de lire un peu et de regarder les événements de Salsipuedes. Alors face à ça, parce qu'on était peu nombreux, un des avocats répond et à la sortie il me demande : pourquoi t'as sorti ça ? Et je lui ai dit que je faisais le lien de cette manière parce que les conditions qui s'étaient données dans le temps en ne révisant pas l'histoire, en occultant, la part de négation, l'occultation qui était faite de l'histoire, les choses arrivent à nouveau, avec ça nous créons le domaine du point de vue de l'impunité pour que les faits se répètent. Alors il me demanda à nouveau : mais pourquoi tu as dit ça ? Alors là je lui ai dit c'est un acte de terrorisme d'Etat ce qui est arrivé à Salsipuedes pour exterminer non pas un problème ethnique mais un problème révolutionnaire parce qu'Artigas était vivant et son avant-garde de combat c'étaient les Charrúas[124].

Le silence sur Salsipuedes s'inscrit pour José S. dans une continuité historique. Il lui associe celui qui pèse également sur la guerre de la Triple alliance (1865-1870), la dictature de G. Terra (1933-1934), et la dictature de 1973-1985. Ce n'est pas sans difficultés que CRYSOL a approché les groupes de revendication indienne. Aux résistances internes il fallut ajouter celle d'associations comme ADENCH qui au départ ne voulaient pas se voir associées à une organisation aussi connotée politiquement. Après plusieurs réunions, CRYSOL organisa un premier voyage au mois d'avril 2008 avec le groupe Basquadé, qui comprit 96 personnes. L'itinéraire comprenait plusieurs écoles ainsi qu'une cérémonie au pied du monument de Salsipuedes.

[124] « **JS** : la acción de terrorismo de estado data de la epoca en la que nace el propio estado. Este, basta solo con leer un poquito y ver los hechos de Salsipuedes. Entonces frente a eso vienen una, porque eran muy pocos, poca gente la que podía manejar, contesta uno de los abogados y a la salida del evento me dice porque mete eso ? Y yo le digo porque yo lo relaciono de esa manera porque en las condiciones que se dieron en el tiempo al no revisar la historia, al ocultar, la parte de negación, el ocultamiento que se ha hecho de la historia, suceden de nuevo las cosas, con eso creamos los ambitos del punto de vista de impunidad para que vuelva a suceder los hechos. Y me vuelve a preguntar pero porque dijiste eso ? Entonces ahí le dije es una acción terrorista del estado lo que sucedió en salsipuedes para exterminar no un problema etnico sino un problema revolucionario porque Artigas todavía estaba vivo y su vanguardia de lucha eran los charrúas. » Entretien du 25 mai 2012 à Montevideo.

Intervention du groupe Basquadé Inchalá à l'école de Beisso. 10 Avril 2012.

En 2012, le parcours comprit trois haltes dans le département de Paysandú. Partis de Montevideo dans la nuit, nous arrivâmes en milieu de matinée au village de Beisso. En plus d'une trentaine de membres de CRYSOL, il y avait là des membres de Basquadé, d'ADENCH, de Choñik, d'UMPCHA, de Berá, ainsi que Francisco G., du groupe Sepé. Le groupe AQUECHA qui s'était chargé d'organiser la logistique nous attendait sur place. Nous nous arrêtames à l'école du village où les enfants furent réunis dans la cour et le groupe Basquadé interpréta quelques chansons en tenue indienne. Ils répondirent ensuite aux questions que les enfants avaient préparées avec leur institutrice. Tout le monde déjeuna à l'école où une *aparcería* nous rejoignit. Il était prévu que celle-ci nous accompagnerait jusqu'au village suivant à cheval. Remontés dans le bus, nous pouvions admirer ces cavaliers fièrement vêtus en gauchos nous saluer d'une main, alors qu'ils portaient de l'autre des drapeaux de l'Uruguay, d'Artigas, des 33 orientaux et de leur *aparcería*. Une fois arrivés au village de Piñeira, où une autre *aparcería* nous attendait, j'assistai à une mise en scène aussi évocatrice qu'involontaire. Sur le terrain de football qui faisait office de place centrale, une estrade avait été montée pour que les enfants y lisent des poèmes, dont « El indio » de F. Silva Valdès. Tout le long d'un côté du terrain, les *aparcerías,* toujours à cheval, brandissaient les symboles nationaux. On pouvait sans peine distinguer les *peones* des propriétaires terriens à leur monture, de même qu'à la qualité des *ponchos* et à leur ceinture composée de pièces d'argent. De l'autre côté du terrain, les groupes vêtus à l'indienne portaient eux, les drapeaux emblématiques de chacune de leurs associations. Ce face-à-face symbolisait à la perfection le mélange des genres que l'initiative, impulsée depuis l'Etat, avait provoqué.

Rassemblement à Piñeira des groupes particpant au pélérinage à Salsipuedes en 2012.

Après les écoliers et le maire du village, des représentants de chaque groupe ainsi que des *aparcerías* se succédèrent sur l'estrade. A la fin des proclamations, qui avaient toutes fait référence à Artigas, plusieurs groupes dont Basquadé Inchalá et Choñik se succédèrent sur scène, Francisco G., joua de son arc musical *de Tacuabé*. Nous passâmes la nuit dans l'école et les débats historiques durérent jusqu'à tard. Je me souviens que l'une des dernières choses que j'entendis avant de dormir portait sur le fait que l'étymologie du terme Indien (indio) venait de sans dieu (sin dios). La voix qui l'affirmait avec force était celle d'un membre de l'association internationale « Hijos de la tierra[125] ». Le lendemain, nous rejoignimes le village de Morató. Ici encore, les activités eurent pour cadre l'école. Dans une salle de classe, le groupe Guidái de Paysandú donna une conférence sur la musique indienne en Uruguay. L'après-midi, Basquadé dansa une ronde dans le plus pur style des pow-how hollywoodiens. Quelques habitants locaux observaient d'un œil perplexe mais souriant tous ces montévidéens emplumés.

[125] Cette association organise notamment une course à pied à travers le continent dans le cadre de journées appellées « Paz y Dignidad ». Ceci dans le but d'éveiller les consciences sur les problématiques écologiques et des peuples autochtones.

L'anthropologue A. prend en photo un membre de Basquadé Inchalá et un membre de Crysol. A droite, la « ronde » de Basquadé Inchalá.

Après le déjeuner, nous remontâmes dans les autocars. Les *aparcerías* nous suivirent jusqu'aux bords de la rivière Salsipuedes, où tout le monde devait camper. Le soir venu, plusieurs petits groupes se formèrent, chacun y allant de son feu de camp. Pour ma part, je restai avec quelques membres de CRYSOL, ce qui fut l'occasion pour moi d'en savoir un peu plus sur leur présence en ces lieux. L'un d'eux, que je connaissais depuis des années n'était autre que R. Porley, le journaliste qui, avec son « Laberinto de Salsipuedes », avait défrayé la chronique en 1996. C'est d'ailleurs à travers lui que José S. avait contacté les groupes de revendication indienne. Tous avaient connu la prison politique. Ils m'interrogèrent sur l'histoire des Charrúas et de Salsipuedes. Dès que je le pouvais, je laissais aux quelques membres de Basquadé présents le soin de répondre. Incontestablement, les membres de CRYSOL étaient là en élèves, leur discipline me rappela qu'ils demeuraient avant tout des militants politiques. Tous faisaient le lien entre Salsipuedes et la dictature de 1973-1985. Il y avait pour eux une transmission de la violence étatique qui se faisait à travers le silence imposé sur les exactions commises au cours de l'histoire. C'est la même idée que m'avait décrite José S. :

> **DA** : Il existerait une mémoire en Uruguay qui récupère la violence de l'Etat et qui s'oppose à celle-ci en adoptant des formes culturelles différentes, dans ce cas avec les Indiens ?
>
> **JS** : Exactement. Nous récupèrons des traditions du passé et nous le faisons depuis un domaine populaire culturel, les traditions du point de vue de ce qui a été l'essence de ce pays parce que je me rappelle que quand j'étais enfant les parents frappaient les enfants. Ici depuis 4 ans il y a une loi qui permet aux enfants de te dénoncer.

> Mais faut-il qu'il y ait une loi ? (…) Et bien voilà, c'est pour ça que je me bats contre l'impunité, pour que ça ne se trasmette pas[126].

L'allusion à la violence domestique nous renvoie directement au lien que nous avons établi entre secret de famille et secret d'Etat, ici à travers la violence. Secrets d'Etat qui constituent en quelque sorte, des lieux d'oubli, par opposition aux lieux de mémoire. Je m'éloignai pendant un moment du groupe, pour observer comment, autour d'un autre feu, le groupe Basquadé avait entamé une cérémonie au cours de laquelle ils donnaient un nom charrúa à des membres du groupe Aquecha et d'autres personnes présentes. Les membres du groupe Choñik s'étaient eux installés dans un bois, où ils dédiaient des chants à la lune. De retour vers l'endroit où j'avais planté ma tente, je retrouvai les anciens de CRYSOL qui en étaient à raconter leurs parcours personnels. C'est en écoutant ceux-ci que je confirmai ce qui a été décrit dans la première partie de ce travail, et que nous avons décrit comme la résonnance mémorielle. On pourrait même parler ici de résonnance historique, puisque tous se plaignaient des déformations et des silences des récits officiels. Dans leur cas, il s'agissait d'une expérience vécue, c'est ainsi que José S. me rapporta que dans un livre sur l'histoire de la dictature son parcours était explicitement mentionné, mais avec six mois de sa vie en moins. C'est bien sur le chemin de la critique historique que la mémoire rencontre le sens de la justice. Que serait une mémoire heureuse qui ne serait pas aussi une mémoire équitable ? (Ricoeur, 2000 : 650).

Au-delà du combat contre l'injustice, c'est bien la question du lien, à travers la continuité historique qui mobilisait ces personnes. Ils voyaient d'ailleurs tous ces groupes comme des mouvements politiques, ce qu'ils ne disaient qu'à demi-mot, craignant d'éveiller quelques clivages.

Le lendemain, tout ce beau monde se rendit au pied du mémorial Charrúa pour une cérémonie haute en couleurs. Le groupe Berá, qui avait campé de l'autre côté de la rivière, et quelques membres du groupe Sepé, se trouvant lui dans un campement à quelques kilomètres, vinrent également. Les *aparcerías*, les habitants du village de Tiatucura tout proche et un car venu de Montevideo avec G. Abella lurent des proclamations auxquelles succédèrent les trompes et

---

[126] « **DA** : Existiría una memoria en Uruguay que rescata la violencia del estado y que se opone a eso adoptando formas culturales distintas en este caso con los indios ?
JS : Exacto. Nosotros rescatamos tradiciones del pasado y lo hacemos desde un ambito popular cultural, las tradiciones desde el punto de vista de lo que ha sido la esencia de este pais porque que yo me acuerde desde niño los padres golpeaban a los hijos. Aca desde hace 4 años salio una ley que hace que te pueden denunciar. Pero tiene que haber una ley ? (…) Y bueno yo por eso lucho contra la impunidad, para que eso no se transmita. » Entretien du 25 mai 2012 à Montevideo.

cornes de brume. Comme à son habitude, l'ambassadeur de Bolivie s'était déplacé. Quelques zampoñas sonnèrent aussi et plusieurs *Wiphalas* rappelaient l'attachement des groupes au mouvement Indien continental. Je rejoignis ensuite le groupe Sepé à son campement où il avait été décidé de me faire sentir l'acte de trahison que j'avais commis en ne commémorant pas Salsipuedes avec eux.

Revenons à CRYSOL, dont plusieurs membres avaient rejoint des groupes de descendants depuis leurs premiers contacts en 2008. Nous avons déjà évoqué le cas de Lilia C., signalons ici que José S. m'a déclaré avoir des origines indiennes, par la voie de son père :

> **DA** : Mais lui il te disait qu'il était Indien ou fils d'Indien ?
> **JS** : Non, il ne me l'a jamais dit, il disait que de par sa mère qui était de San Borja [del Yí] il y avait un mélange d'Indiens, il en avait de très vagues souvenirs parce qu'enfant il avait été placé dans une estancia pour travailler jusqu'à l'âge de 19 ans quand il s'est échappé. Il voyait son pére une fois par mois. (…) Il avait comme une chose intime de ne pas parler, peut-être parce qu'il s'était fâché avec son père, je ne sais pas, il ne me l'a jamais raconté[127].

Le rapprochement entre certaines victimes de la dictature militaire du XXe et les groupes de revendication indienne n'est pas exclusif à l'Uruguay. On peut également l'observer au Chili avec les Mapuches (Chihuailaf, 2005 : 159)[128]. Il ne fait aucun doute que les échanges entre associations d'exilés et ex-prisonniers politiques dans le continent participèrent de ces rapprochements, tant dans la construction du discours que dans les faits.

Il reste qu'une fois de plus, l'Etat joue un rôle dans la relation à l'indianité. José S., participe aux activités des groupes pour la rédaction des questions du recensement de 2011-2012 et la construction d'un monument aux Charrúas autour du Palais Législatif. Pour lui, il ne fait aucun doute qu'il s'agit là d'activités politiques.

Nous avons décrit à travers ce chapitre l'évolution des groupes de revendication indienne. Nés d'associations de descendants des suites des célébrations des 500 ans de la découverte de

---

[127] « **DA** : Pero el te decia que era indio o hijo de indio ?
JS : No nunca me dijo, el decia que por parte de la madre de el que era de San Borja habia entrevero de indios, entonces que el tenia dos recuerdos muy vagos de la madre poruqe a el de chico lo metieron en una estancia a laburar, hasta los 19 que despues se escapo. El padre lo veia una vez al mes. (…) Entonces el tenia como una cuestion intima de no hablar, tal vez porque se enojo con el padre, no se, jamas me lo conto eso. » Entretien du 25 mai 2012 à Montevideo.

[128] CHIHUAILAF, Arauco. Mapuche: gente de la tierra. Más allá del Ñuke Mapu (Madre Tierra), el exilio Contribuciones desde Coatepec, núm. 8, enero-junio, 2005, pp. 157-171.Universidad Autónoma del Estado de México. México, 2005.

l'Amérique, ceux-ci ont progressivement débouché sur des groupes se revendiquant Indiens à part entière. Parallèlement, des groupes indigénistes et politiques ont rejoint ces mouvements. Rappelons ici les différents groupes dont nous avons tracé l'évolution :

- **A – Groupes de descendants d'Indiens charrúas**

Parmi ceux-ci on compte en particulier ADENCH (Asociación de Descendientes de la Nación Charrúa), de même que le groupe Guyunusa à Tacuarembó et les quelques membres de INDIA (Integrador Nacional de Indígenas Americanos).

- **B – Groupes de revendication identitaire indienne**

La communauté Basquadé, ainsi que le groupe Choñik, sont composés d'individus qui revendiquent leur indianité comme une identité à part entière. Avec peu de membres sur le territoire uruguayen, on trouve également un groupe qui s'inscrit dans un dialogue permanent avec les communautés charrúas de Entre Ríos (Argentine) appellé COTENCH (Consejo Territorial de la Nación Charrúa). Proche de Choñik, on trouve un autre groupe dans le département de Treinta y Tres qui répond au nom de Olimar-Pirí.

- **C – Groupes indigénistes**

Groupes dont l'objectif est la revendication du passé amérindien du pays et du continent. On trouve parmi ceux-ci le groupe Sepé (Montevideo), Pirí et Timbo Guazú (Tarariras, département de Colonia), Berá (Paso de los Toros, département de Tacuarembó), AQUECHA (Guichón, département de Paysandú), Ahijuna (Durazno, département de Durazno), Guidaí (département de Colonia), Tacuabé (Montevideo) et Vaimaca Pirú (Bella Unión, département d'Artigas).

Comme nous l'avons vu, ces groupes dont certains ont aujourd'hui disparu, ont à certains moments fait partie de plusieurs catégories. INDIA a par exemple integré plusieurs non-descendants au cours de l'intensification de son conflit avec ADENCH. Actuellement, seuls six de tous ces groupes composent le CONACHA (Consejo Nacional de la Nación Charrúa), qui est la représentation officielle Indienne auprès du Fondo Indígena (Programme de Coopération Ibéro-américaine). Le groupe AQUECHA devrait y entrer en 2013. Parmi les bénéfices obtenus par les membres du conseil, signalons l'accès à des formations, notamment en droit, parfois par internet. Etre Indien peut ainsi en certains cas constituer une voie pour augmenter son capital culturel, selon la terminologie de Bourdieu[129].

[129] Des formations pour Indiens et autochtones (comme par exemple pour "Leaders Indiens") sont également proposées par des organismes comme l'OEA (Organisation des Etats Américains). Plusieurs Néo-Charrúas en ont bénéficié ces dernières années.

Comme signalé au début de ce travail, l'affirmation : « je suis Charrúa » est un phénomène très récent dans un pays qui se dit « sans Indiens » depuis le XIXe. Il nous est bien entendu impossible d'affirmer de manière définitive que d'aucuns se soient revendiqués Indiens de manière isolée au cours du XXe. Cependant, travaillant sur le sujet depuis 2001, je n'ai pu l'entendre qu'à partir de 2005. Dans l'ensemble du continent, les phénomènes d'ethnogénèse et d'ethnification montrent que depuis quelques décennies les groupes qui revendiquent une ethnicité ont appris instrumentaliser le discours anthropologique (de même que les anthropologues eux-mêmes bien souvent) notamment à partir des notions d'ethnie, de culture et du relativisme qui leur est associé[130].

Dans le chapitre suivant, nous allons décrire quelques parcours de ces néo-Charrúas ainsi que la construction de communautés indiennes dans ce pays qui, officiellement, ne reconnaît toujours pas d'Indiens autochtones vivant sur son territoire.

2 - Comment on *devient* Charrúa : trajectoires de néo-Indiens.

En avril 2002, lors de mon deuxième séjour au campement organisé par les groupes Sepé et Berá sur les bords du Salsipuedes, je fis la connaissance de Daniel C. Cet homme d'une quarantaine d'années venait participer pour la première fois au campement. Partis chercher de l'eau, je lui demandai ce qui l'avait conduit en ces lieux et s'il faisait partie d'un groupe. Il me répondit qu'il intégrait la mission RAHMA. Il s'agit d'une association internationale qui regroupe des personnes intéressées par le phénomène OVNI et des contacts avec des extraterrestres. Selon lui, les Indiens avaient eu des contacts avec des êtres d'autres planètes et il était là pour en savoir plus.

Quatre années plus tard, je retrouvai Daniel C. sur les mêmes lieux. Les membres de Sepé et de Berá, sarcastiques, l'avaient bâptisé Daniel *Codi*[131]. Daniel C. avait en effet transité par le groupe Basquadé Inchalá et s'était même produit en leur compagnie vêtu à l'indienne dans leurs spectacles. Alors que nous partagions quelques *tortas fritas* faites sur le grill, il me dit que désormais, il était charrúa. La confiance que j'avais avec lui me permit de lui rappeler que c'était là quelque chose de nouveau. Mais alors que pour moi cette conversion identitaire

[130] GUNDERMANN KROLL, Hans ; GONZALEZ CORTEZ, Héctor. Sociedades indígenas y conocimiento antropológico. Aymaras y Atacameños de los siglos XIX y XX. In Chungara. Revista de antropología chilena. Volumen 41, nº1, pag 113-164. Janvier 2000. Arica.

[131] Caudi signifierait « Traître » en charrúa, d'après THEVET, ANDRE. Cosmographie universelle, illustrée de diverses figures des choses plus remarquables vues par l'auteur. Paris, 1575.

touchait à l'absurde, elle était pour lui tout à fait naturelle et inscrite dans une sorte de chemin initiatique. Nous avons vu comment les groupes ont évolué du point de vue institutionnel vers ce qu'ils sont aujourd'hui. Il nous semble pertinent de décrire maintenant quelques exemples de trajectoires individuelles que nous avons séparées en deux catégories. La première est liée à des activités artistiques et la deuxième à une trajectoire de militance politique. Dans les deux cas, nous pouvons signaler une certaine recherche mystique ou spirituelle. A travers ces trajectoires, nous verrons comment les critères d'auto-revendication permettent à des individus d'affirmer une appartenance ethnique nouvelle et de venir poser un problème de taille à l'ethnologie, celui des critères de définition ethnique.

2.1 Ce que Charrúa veut dire, de *l'étique* à *l'émique*[132].

Le chemin artistico-mystique.

Mónica M., 48 ans, fondatrice et leader de la communauté charrúa Basquadé Inchalá, vit actuellemement à Montevideo. Comme nous l'avons décrit dans la première partie de ce travail, c'est à 19 ans qu'elle entend parler d'une ascendance charrúa dans sa famille originaire de Sarandí del Yí (département de Durazno). Après des études de mathématiques et de physique, elle donna des cours dans l'enseignement secondaire, ce qu'elle fait encore aujourd'hui. Au milieu des années 80, elle partit vivre en communauté avec d'autres professeurs dans le département de Canelones, tout en donnant des cours au lycée d'El Sauce. C'est là qu'elle commença sa démarche d'identification aux Charrúas :

> **MM** : Alors là nous sommes allés avec d'autres professeurs pour vivre, nous avons fait comme une communauté coopérative comme ça de production et c'est là que moi j'ai alors, moi, cette professeure que j'ai connue là et qui était aussi descendante de Charrúa, nous avons fortifié, nous nous sentions charrúas et nous étions charrúas, je te dis, mais j'avais 23 ans, j'étais une gamine et là j'ai commencé avec ces gens qui venaient aussi d'un chemin de ce qui est indien, j'ai commencé à renforcer une recherche qui m'était propre (…) j'ai vécu trois ans avec ces gens.
> **DA** : Avec ces gens, qui étaient-ils ?
> **MM** : Non, c'était, une paire était d'entre eux étaient descendants et les autres ne l'étaient pas mais ils se voulaient charrúas ou quelque chose comme ça. C'était quelque chose que nous ne disions pas vers l'éxtérieur, c'était quelque chose à nous

[132] HARRIS, Marvin. "Chapter Two: The Epistemology of Cultural Materialism," in Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture. New York: Random House, 1980, pp. 29-45.

> que nous voulions creuser parce que par exemple moi j'ai eu l'opportunité alors… la première personne qui m'a appris qu'il y avait une langue charrúa était l'un des membres de ce groupe et il m'a dit. C'est à dire qu'il m'a donné tous les vocables et le système de numération et il n'avait rien, pas une goutte de sang charrúa mais il avait lu et fait des recherches, je te parle de l'année 1986. C'est à dire à l'issue de la dictature, ce gamin avait un an de moins que moi et il en savait des tonnes parce qu'il se sentait comme un Indien jusqu'à aujourd'hui, il est blond aux yeux bleus et il dit « je suis charrúa »[133].

Après s'être mariée avec l'un des membres du groupe (qui n'eut d'ailleurs pas de nom), Mónica eut son premier enfant. Deux années plus tard elle quitta la communauté qu'elle me décrivit elle-même comme mystique, dans une quête de retour à la terre et aux racines. L'éducation de ses enfants la conduisit à se séparer du groupe, ne se sentant pas préparée pour vivre et élever ses enfants à la campagne :

> **MM** : Ce fut un moment de fracture pour moi, c'est à dire que si je veux vivre… j'adore la campagne, la terre mais je ne suis pas préparée. (…) J'ai élevé mes enfants d'une autre façon. Ils vont à la forêt mais ils reviennent ici et ils étudient. Moi aussi j'étais un peu comme entre deux mondes non[134] ?

De retour à Montevideo, elle rejoignit ADENCH lors de la visite de Rigoberta Menchú, en 1989. Elle assistait assidument à toutes les réunions jusqu'en 1990, date à laquelle elle repartit vivre en communauté et rencontra Ciro. R. Sans l'affirmer avec certitude, Mónica voit son parcours comme le résultat d'un rêve qu'elle eut à l'âge de 20 ans. Tout en se défendant de

---

[133] « **MM** : Entonces ahí con otros profesores me fui a vivir, hicimos como una comunidad cooperativa así de producción y como que yo ahí ya, yo esta profesora que conocí ahi, y tambien era descendiente de charrúa y ahí fortificamos, nos sentíamos charrúas y eramos charruas te digo pero yo tenía te hablo de 23 años, era gurisa y ahí empecé más con esta gente que también venía de un camino de lo indígena empecé más a fortalecer una busqueda mía, (…) viví con esta gente tres años.
DA : Con esta gente, quienes eran ?
MM : No, eran mirá, un par que eran descendientes y los demás no eran descendientes pero se querían ser charrúas una cosa así. Era como algo que tampoco lo decíamos para afuera, era como algo de nosotros que queríamos investigar porque por ejemplo yo tuve oportunidad, la primera persona que me enseñó era uno de los miembros de este grupo que había una lengua charrúa y me dijo. O sea, me dió todos los vocablos, el sistema de numeración y el no tenía nada, ni una gota de sangre charrúa, pero si había leído había investigado, te estoy hablando del año 86. O sea la salida de la dictadura este chiquilin era un año mayor que yo y sabía pila porque se sentía como indígena hasta el día de hoy, es rubio de ojos celestes y el dice « yo soy charrúa ». Entretien du 22 mai 2012 à Montevideo.

[134] « **MM** : Pero fue un momento de quiebre mío o sea si yo quiero vivir, me gusta el campo, la tierra pero no estoy preparada. (…) Yo crié a mis hijos diferente. Ellos van al monte pero vuelven acá y estudian. Yo también como que estaba entre los dos mundos no ? » Entretien du 22 mai 2012 à Montevideo.

pratiquer une religion charrúa, il y a pour elle une dimension mystique indéniable dans le chemin qui l'a conduite à s'affirmer charrúa :

> **MM** : Et bon, souvent les femmes on se raconte nos rêves et il y en a des bien plus spirituelles et qui ont même des visions, chose que moi je prends avec beaucoup beaucoup d'attention. Parce que la limite est très très fine entre ce que nous ressentons, ou nous amène à croire la folie ou la santé mentale, c'est à dire comment encadrer le spirituel dans une recherche identitaire et une cosmo… une récupération de la cosmovision non ? C'est une partie importante et elle repose … c'est comme se reconnecter, la connexion avec toutes les choses mais c'est quelque chose de tous les jours et pas séparée de ta vie quotidienne. Je crois qu'il s'agit de se reconnecter avec l'autre, avec la personne, depuis ton travail, tes enfants, au foyer. C'est à dire que c'est quelque chose de quotidien, on ne devrait pas séparer le spirituel qu'on nous habitue à fragmenter n'est-ce pas ? Le spirituel du rationnel[135].

Pour Mónica M., l'échange avec la Communauté Pueblo Jaguar de Villaguay (Argentine) fut déterminant dans l'auto-affirmation de son appartenance charrúa. J'ai pu moi-même me rendre compte dès 2003 que plusieurs membres de cette communauté d'Entre Ríos se disaient Charrúas et non descendants de Charrúas, lorsque je les visitai.

> **MM** : Quand par exemple je me rappelle à l'extérieur par exemple nous allions à une rencontre et nous disions descendants. « Et pourquoi descendants, pourquoi ne pas te dire directement Charrúa ? » me demandait-on. « Non, non, parce qu'en réaité si vous vous dites descendants c'est parce que vous avez peur de vous dire Charrúas. Rosita A. m'a fait voir ça, et à la fois avec beaucoup de peur aussi, parce qu'ici si je me disais Charrúa à un moment par exemple en 2002 je me faisais lyncher, les universitaires. Alors cela a été un long processus, d'abord vers l'intérieur nous nous sommes dit Charrúas mais pas vers l'extérieur, là on disait les descendants, aujourd'hui nous nous sommes appropriés, c'est le mot, c'est notre droit. Nous nous sommes convaincus que nous avons ce droit de l'identité[136].

---

[135] « **MM** : Y este, y bueno muchas veces las mujeres nos contamos los sueños y hay mujeres que son mucho más espirituales y tienen hasta visiones, que tambien ese costado yo lo tomo con mucho mucho cuidado. Porque es un límite muy muy fino entre lo que nosotros sentimos, o nos han hecho créer capáz la locura, la cordura, o sea como cuadrar eso de lo espiritual en una busqueda identitaria y en una cosmo… en una recuperación de la cosmovisión, no ? Es una parte importante y se basa , es como volver a conectarte, la conexión con todas las cosas pero es algo de todos los días no como parte separada de tu vida cotidiana. Yo creo que es reconectarte con el otro, con la persona, desde tu trabajo, con tus hijos, en el hogar. O sea que es algo cotidiano, no debería ser lo espiritual separado. Que nos acostumbran a fragmentarlo no ? Lo espiritual separado de lo racional. » Entretien du 22 mai 2012 à Montevideo.

[136] « **MM** : Cuando nosotros por ejemplo me acuerdo en el exterior por ejemplo cuando ibamos a un encuentro y decíamos descendientes « y porque descendiente, porque no te decís directamente charrúa ? » me preguntaban. No, no, es que en realidad porque se dicen descendientes, tienen miedo de decirse charrúas, Rosita Albariño me

Nous retrouvons ici l'importance de l'échange avec d'autres collectivités indiennes du continent. Ici d'autant plus qu'il s'agit d'une communauté charrúa, située dans un pays qui reconnaît l'existence d'Indiens sur son territoire. Stratégiquement, pour tous ces mouvements, la multiplication de revendications ethniques est une aubaine, car elle vient alimenter leur propre combat[137].

Ciro R., 42 ans, fondateur et leader du groupe Choñik a rencontré Mónica M. dans les années 90, lorsqu'ils formèrent avec d'autres, la communauté de Pulmayen à la Barra del Chuy (département de Rocha). C'est après cette expérience, en 1996, qu'il rencontra des personnes affiliées au « camino rojo », le sentier rouge[138]. Invité à un Temazcal (bain de vapeur rituel), il fit la connaissance de trois membres de l'Eglise Native d'Amérique du Nord. Au début des années 2000, il fréquenta les Mbyá qui se trouvaient alors au Parque Lecoq. Il rejoint également Monica M. au sein du groupe musical Basquadé, qu'il quitta en 2004, pour fonder Choñik, tout en travaillant avec l'association INDIA. Il rencontra alors son actuelle épouse, Paula H., artiste peintre, fondatrice de l'atelier I'guar, avec laquelle il créa Choñik. Descendant d'Indiens par l'un de ses arrière-grand-pères maternel[139], c'est aussi à travers ses activités artistiques qu'il s'est rapproché d'une conscience identitaire indienne :

> **CR** : Sur les racines artistiques, artistico-culturelles d'ici. Bien centré sur ce qui est à nous. Parce que c'est très large. Parce que cela naît depuis notre optique et notre cœur de descendant. Parce ce qui se passe, nous croisions beaucoup de gens et c'est la différence fondamentale, avec beaucoup d'artistes, surtout des artistes plasticiens. Qui a certains moments ont pris le thème indien pour le travailler comme un autre, comme le thème afro, comme une étape de leur développement artistique, mais pas pour nous. Nous l'avons fait comme manière de récupérer nos racines et disons de les diffuser, les diffuser dans la société[140].

---

hizo ver eso, y a la vez con mucho miedo también, porque acá si yo decía soy charrúa en un momento me linchaban por ejemplo en el 2002 que yo dijera soy charrúa, los academicos. Entonces fue un proceso lento, primero para adentro nosotros nos decíamos los charrúas, los charrúas, pero para afuera no, deciamos los descendientes, ahora si porque nos empoderamos, esa es la palabra, ese es nuestro derecho. Como que nos convencimos que tenemos ese derecho de la identidad. » Entretien du 22 mai 2012 à Montevideo.

[137] En 2001, lors d'un atelier au Forum Social de Porto Alegre qui portait sur la situation de peuples autochtones, c'est malgré moi qu'on me présenta comme Charrúa lorsqu'on me demanda ce qui motivait mon assistance. Quel ne fut pas l'accueil que reçut ma rectification. Plus tard, un membre de la délégation Pataxó vint me trouver pour me rassurer en me disant que parfois les indiens eux-mêmes coupaient les cordes des arcs de leurs frères.

[138] Ou « Red path », doctrine philosophique et mystique liée au chamanisme amérindien, née aux Etats-Unis et très appréciée des mouvements New-age

[139] Sa fille J. fit l'objet d'un portrait par Nancy R. Publié dans le livre Testimonios, 2001.

[140] « **CR** : Sobre las raíces artisticas, artistico-culturales de acá. Bien centrado en lo nuestro. Porque es muy amplio. Porque nace desde nuestra óptica y desde nuestro corazón de descendiente. Porque que pasa, nosotros nos cruzabamos con mucha gente y esa es la diferencia fundamental, con mucho artista, sobre todo artistas

Tout comme Mónica M., et Daniel C., c'est autour de 2005 qu'il commença à se dire Charrúa. Il definit le fait d'être charrúa comme l'adoption d'une certaine manière d'entrer en relation avec les autres et avec la terre :

> **CR** : Pour nous en tant que Choñik, la question indienne n'est pas de porter ou non une plume. La question indienne c'est respecter les valeurs, en tant que Charrúa on se positionne face à la vie comme aujourd'hui, en cette époque, mais depuis cette perspective. Si on va planter, on le fait en prenant soin de la terre. Si on va se lier avec quelqu'un d'autre, on va le faire de la manière la plus harmonieuse possible, on va l'écouter, avoir tendance à travailler sur un mode communautaire et avec respect, pour nous c'est ça l'essence indienne, l'essence charrúa.
> **DA** : Et tu te dis Charrúa ?
> **CR** : Oui, je m'auto-identifie comme Charrúa[141].

Nous voyons également dans le cas de Ciro R. que la recherche spirituelle ou mystique occupe une place importante dans son parcours vers l'auto-identification charrúa. Une recherche qui lie la terre aux racines et implique une recherche de mémoire qui l'a conduit à enquêter sur sa généalogie, comme beaucoup de descendants. Il employa une métaphore qui nous le confirma à la fin de notre entretien :

> **DA** : Qu'est-ce qu'être Charrúa alors ? Ou Indien ?
> **CR** : Qu'est-ce qu'être Indien ? Etre Indien c'est boire un maté le matin et sentir que tu commences une nouvelle journée et que tu es en train de communiquer avec tes ancêtres. Voilà ce que c'est que d'être Indien au XXI^{e} siècle. C'est à dire, être un fils de la terre et se le rappeler tous les matins. Parce que beaucoup de gens ne le savent pas mais moi je l'ai appris dans ma famille, quand on prépare le maté, on mouille d'abord l'herbe et on fait le premier maté, non ? On mouille l'herbe, on met la *bombilla* après et on prépare le premier maté. Et ce premier maté appartient à l'ancêtre. Et l'ancêtre le boit. Quand l'ancêtre a fini de boire, on continue à boire, et

---

plásticos. Que en algun momento tomaron el tema indígena para trabajarlo como podía haber sido otro, como el tema afro, como una etapa en su desarrollo artistico, para nosotros no. Nosotros lo hicimos como una manera de rescatar nuestras raíces y de digamos difundirlas, difundirlas en la sociedad. » Entretien du 15 septembre 2012 à Montevideo.

[141] « **CR** : Para nosotros como choñik, el tema indígena no es usar una pluma o no usar una pluma. El tema es respetar los valores, entonces, uno como charrúa se plantea la vida como hoy, en estas epocas, pero desde esa perspectiva. Si uno va a plantar, va a plantar con cuidado de la tierra. Si uno se va a relacionar con otro se va a relacionar de la manera más armoniosa posible, va a atender, va a tener la tendencia a trabajar comunitariamente y con respeto, para nosotros esa es la esencia indígena, la esencia charrúa.
DA : Y tu te dices charrúa .
CR : Si. Me auto-identifico como charrúa. » Entretien du 15 septembre 2012 à Montevideo.

> bon des fois seul ou on le partage. Mais le premier maté appartient à l'ancêtre, je l'ai entendu comme une tradition gaucha des fois on ne te dit pas que le premier maté est à l'ancêtre, on te dit qu'il appartient à celui qui n'est pas là[142].

Un autre membre du groupe Basquadé Inchalá, André A., 27 ans, m'indiqua également cette question du lien à la terre à travers la mémoire comme déclencheur de son appartenance charrúa. Ainsi, après avoir cherché dans sa généalogie jusqu'à y trouver une lointaine ascendance indienne, il s'affirme aujourd'hui Charrúa à l'égal des autres membres du groupe :

> **A** : Evidemment une petite goutte de sang a réveillé la conscience de ma vie et elle vint de cette terre et plus fort et m'a entraîné vers tout ce qui est ici. Le sol et cette recherche de la connexion, du lien avec les ancêtres, le lien avec l'histoire, avec tout, plus que tout avec la nature qui est le lieu où j'ai trouvé le plus la source non ? de connaissance disons, c'est à dire que je dis que je le porte dans mon sang parce que c'était dans mon sang et je l'ai trouvé, je l'ai réveillé, ça s'est réveillé là non ? Voilà[143].

Le chemin politique.

Nous avons déjà décrit en partie le parcours de Lilia C., ex-prisonnière et exilée politique. A travers son témoignage, c'est aussi l'idée d'une expérience que désigne l'ethnicité. Ainsi, en se distinguant du cas de Mónica M., elle me dit :

> **DA** : Alors toi tu te définis comme Charrúa ou descendante de Charrúa ?
> **LC** : Descendante.
> **DA** : Il y a des gens qui se disent directement Charrúa non ? Tel est le cas de Mónica Michelena[144] par exemple, comment tu le vois ?

---

[142] « **DA** : Que es entonces ser charrúa ? O ser indio ?
CR : Ser indio, que es ? Ser indio es tomarse un mate en la mañana y sentir que empezás un nuevo día y que te estás comunicando con tus ancestros. Eso es ser indio hoy en el siglo XXI. O sea, ser un hijo de esta tierra y recordarlo todas las mañanas. Porque mucha gente no lo sabe pero yo lo aprendí en mi familia que cuando se prepara el mate, primero se moja la yerba y se ceba el primer mate. No ? Se moja la yerba, se le pone la bombilla después y se ceba el primer mate. Y ese primer mate es del ancestro. Y el ancestro se lo toma. Cuando el ancestro terminó de tomar, uno continúa tomando, y bueno a veces bueno se toma solo o lo comparte. Pero el primer mate es del ancestro que eso yo lo he escuchado como una costumbre gaucha que a veces no te dicen que el primer mate es del ancestro, te dicen es del que no está. » Entretien du 15 septembre 2012 à Montevideo.

[143] « **A** : Y claro una gotita de sangre pequeña fue la que me despertó la conciencia de la vida y fue de esta tierra y más fuerte y me llevó hacia todo lo de acá. Lo del suelo y a esa busqueda de la conexión, del nexo con los antepasados, del nexo con la historia, con todo, más que nada con la naturaleza que es donde más encontré la fuente no ? de conocimiento digamos o sea y ese nexo que digo yo que lo llevo en la sangre porque estaba en mi sangre y yo lo encontré, lo desperté, se despertó ahí, no ? Eso. » Entretien du 22 mai 2012 à Montevideo.

[144] Leader du groupe Basquadé Inchalá, et actuellement du Conacha, que j'ai également interviewée.

> **LC** : Oui, il s'agit possiblement d'un problème de temps, elle cela fait des années qu'elle est dedans, moi cela fait très peu, moi je ne reconnais pas encore les mots, euh, je ne crois pas encore être préparée pour avoir, je ne sais pas, prendre une responsabilité ou, je ne veux rien de tout ça, je ne sais pas si tu me comprends. La première chose que je ressens c'est que je me sens fière, je me sens fière même à cet âge de ma vie de savoir que je viens d'une famille ou d'un passé que l'on croyait exterminé et qui cependant est encore vivant non ? Mais il nous manque encore pas mal de chemin[145].

Le vocabulaire employé par notre interviewée renvoie directement à la militance politique (« préparée »), mais signalons surtout que selon elle, on *devient* Charrúa au moyen d'une expérience quantifiable dans le temps. Elle signale également l'importance de savoir reconnaître la langue, alors qu'on n'en connaît qu'une centaine de mots. C'est l'une des principales préocupations des groupes charrúas, tant du point de vue *émique* car la langue permet une autre représentation du monde qu'*étique* puisque l'existence d'une langue parlée par la communauté apporterait davantage de légitimité à sa reconnaissance et par conséquent à ses revendications. Gageons que Lilia C., de continuer à s'investir dans les groupes (UMPCHA et Basquadé Inchalá) et le travail de revendication indienne, dira sans doute et peut-être au moment même où j'écris ces lignes le fait-elle déjà, qu'elle est une Indienne Charrúa. Pour elle aussi la spiritualité occupe une place importante dans sa démarche identitaire :

> **DA** : Et comment décrirais-tu la spiritualité charrúa ?

---

[145] « **DA** : Como es eso de sentirte aunque no seas ?
LC : Claro porque una de las cosas que nosotros decimos es que si vós no cumplís los requisitos étnicos vamos a decir, pero que sentís que esa raza es la verdadera nuestra, es la que como es ? la que exterminaron a la que le hicieron todo lo que hicieron estos gobiernos y vos estás de acuerdo con ello los aceptamos.
DA : Cuales serían los requisitos étnicos, a que le llamás requisitos étnicos ?
LC : Este, capaz que dije mal, no se. Yo que sé del Adn, de las pruebas que tenés acá, dáctilográficas, los pómulos, el color, todo eso no ? Este sinó llenás eso pero decís yo soy charrúa, yo me siento charrúa no podés dejar decir que no a las personas. Eso es lo que considero yo, es decir abrir la amplitud y no quedar encerrado a lo que pueda ser así lo natural no ? Sino que seas amplio, es decir la amplitud de que la gente te dice aunque no sea yo me siento.
DA : Tu entonces como te definís, tu te dices charrúa o te dices descendiente de charrúa ?
LC : Descendiente
DA : Hay gente que se dice directamente charrúa no ? Es el caso de Monica Michelena por ejemplo, como lo ves ?
LC : Si, posiblemente sea un problema de tiempo, aquella hace añares que está metida, yo hace muy poco, digo yo todavía no identifico las palabras, este, yo no creo que todavía esté preparada para llevar no sé, viste, o la dirección o yo no quiero nada de eso, no sé si me entendés. Yo lo primero que siento es que me siento orgullosa, no ? Me siento orgullosa de haber este, aunque sea a esta altura de mi vida saber, de que vengo de familia o que vengo de todo un pasado este, que se creía exterminado y sin embargo tiene vida todavía no ? Pero sé que me falta muchísimo. » Entretien du 25 avril 2012 à El Pinar / Neptunia.

> **LC** : C'est l'horizontalité, c'est à dire que tout doit être traité en tant que nous sommes tous égaux face à toute chose, rien n'est hiérarchie, euh, que nous devons éliminer les égos, être humbles, rien de ce qui est matériel ne nous importe au delà des moyens pour pouvoir survivre mais ce qui est essentiel ce qui est tout, c'est la relation que nous avons avec les autres et tout le savoir que nous pouvons laisser pour que cette société ne soit plus comme elle est, alors qu'elle est seulement matérialiste et que la partie humaine, notre partie ne compte pour personne. Que tu ne vaux que selon ce que tu as, le capitalisme n'est-ce pas ? Alors tous les projets vont échouer s'ils ne placent pas l'homme au milieu de tout ce qui est la terre et qui est la cosmovision, non pas en mettant l'homme au centre parce que nous avons vu les désastres qu'il peut causer mais la mère terre[146].

Comme nous avons pu le voir avec l'étude du *renouveau indien*, les descriptions de la spiritualité charrúa semblent toutes dériver des courants New Age et en particulier du lien entre la nature et les Indiens. Ce lien est une construction fondée sur une certaine idée de la nature et une certaine idée des Indiens. L'idée de nature qui est ici en jeu prit sa forme au XVII^{e} siècle, et avec elle la séparation entre nature et culture (Descola, 2004)[147]. Elle est utilisée par des personnes dont la culture s'inscrit en grande partie dans une ontologie naturaliste. Mais elle est surtout devenue un positionnement stratégique de grande valeur pour les peuples indiens ou autochtones dans leurs luttes. Prenons l'exemple de la défense de la forêt vierge amazonienne. L'humanitaire et l'écologique se mêlent dans une relation qui n'est pas toujours exempte de confusions ethnocentriques. Ainsi cet Indien que l'on pourrait appeler *naturel* est une image qui reflète un retour du *bon sauvage*, et qui est aussi instrumentalisée par les acteurs eux-mêmes. La spiritualité est d'ailleurs un terme assez vague et ce n'est pas seulement pour des raisons sémiques que les informateurs le préfèrent à ceux de « religion » ou « mystique ». C'est également le cas du terme « cosmovision » qui vient supplanter avec force le concept « d'idéologie » comme conception globale du monde (Sartre,

---

[146] « **DA** : Y como la describirías tu a la espiritualidad charrúa ?
LC : La horizontalidad, es decir de que todo se tiene que tratar de, todos somos iguales ante cualquier cosa, nada es jerarquía, este, de que tenemos que eliminar los egos, ser humildes, no nos importa nada de lo material sinó que son medios nomás para poder subsistir pero que lo esencial es todo, es todo el trato que nosotros demos a los demás y toda la enseñanza que podamos dejar para que deje de ser así esta sociedad como es que solo es materialista y que la parte humana, la parte nuestra no importa a nadie. Que es solamente si vos tenés valés sino no, eso del capitalismo no ? Entonces que pueden fracasar y van a fracasar todos los proyectos que se van a hacer si no se tiene en cuenta al hombre en medio de todo esto que es la tierra que es la cosmovisión, no tampoco poniendo al hombre como centro de todo porque ya vimos los desastres que ha hecho el hombre, sino que en medio de la madre tierra ». Entretien du 25 avril 2012 à El Pinar / Neptunia.

[147] DESCOLA, Philippe. « Le monde, par-delà la nature et la culture » La Recherche nº 374 du 01/04/2004, p. 63.

1972 : 20)[148]. En 2007, un centre de formation interdisciplinaire appelé « Signos » organisa une journée intitulée « 1eras jornadas de culturas indígenas del Uruguay » à laquelle furent conviés tous les groupes de revendication indienne, ainsi que l'ambassadeur de Bolivie. Juan Pablo C., du groupe Berá fit une intervention sur la spiritualité charrúa à partir de légendes écrites par Elbio E[149]. Il parla de ce qu'il appelait le phénomène de *Guidai*[150] lorsque la lune s'entoure d'un halo lumineux et qu'il dit durer 18 minutes, ainsi que de l'incarnation. Ce n'est pas un hasard si c'est lui qui avait été désigné pour présenter ces sujets. Au cours du temps, Juan Pablo C. est devenu l'un des principaux connaisseurs de la spiritualité charrúa. Au cours d'un entretien, il m'avait dit que les Charrúas savaient faire tomber et arrêter la pluie, de même que ressusciter un mort si celui-ci n'avait pas accompli son cycle vital.

Ce n'est pas seulement la voie mystique qui conduisit Juan Pablo C. à la revendication indienne. Aujourd'hui âgé de 63 ans, cet habitant de Paso de los Toros (département de Tacuarembó) a milité très jeune au Parti Communiste. Pour lui, les marches des *cañeros*[151] des années 60 furent intégrées majoritairement par des descendants de Charrúas et de Guaraníes et le lien entre militance politique et celle des groupes de revendication indienne est indéniable et même structurel. Remarquons que la relation entre Charrúas et MLN-Tupamaros, mouvement qui prit de l'importance également au cœur de la révolte des *cañeros,* se vit illustrée par ce récit de la fondation de l'UTAA (Unión de Trabajadores Azucareros de Artigas) le 21 septembre 1961 :

« (…) sous les vivas de cris gutturaux qu'hérita le vacher de son ancêtre l'indien et qui fit trembler la forêt silencieuse depuis les temps où le charrúa l'habitait[152]*. »*

---

[148] SARTRE, Jean-Paul. Plaidoyer pour les intellectuels. Gallimard, coll. NRF. Paris, 1972.

[149] La seule qui selon Elbio E. lui-même lui fut transmise oralement fut celle que nous avons retranscrite dans la première partie de ce travail. Pour Juan Pablo C., les créations d'Elbio E. sont en fait le résultat d'un pouvoir de communication avec le passé et les ancêtres.

[150] Un des deux noms attribués à la lune d'après nos connaissances en langue Charrúa. Celui-ci est rapporté dans Perea y Alonso, 1938. L'autre nom, "sobaj" fut rapporté par Thévet, 1575.

[151] On désigne par marche des "cañeros" une série de cinq marches vers Montevideo de travailleurs ruraux de la canne à sucre du département d'Artigas qui se révoltaient contre leurs conditions de travail au sein d'un syndicat (UTAA). Elles eurent lieu entre 1962 et 1971. Leur leader, Raúl Sendic, serait également le meneur du MLN-Tupamaros, mouvement armé dont la ligne idéologique, au delà du marxisme libertaire, alliait un "collage entre Rosa Luxemburgo, Mariategui, et Artigas". Blixen, 2000 : 42.

[152] « (…) vivada con gritos guturales que heredó el tropero de su antepasado el indio y que hizo estremecer el monte callado desde los tiempos que lo habitara el charrúa. » COMAROFF, Jean ; COMAROFF, John L. *Violencia y ley en la poscolonia: Una reflexión sobre las complicidades Norte-Sur* (Buenos Aires, Katz-CCCB, 2009), page 34 in (Des)marcaciones (trans)nacionales, el proceso de movilización y radicalización política de la Unión de Trabajadores Azucareros de Artigas (1961-1972). Contemporanea Historia y problemas del siglo XX | Volumen 1, Año 1. Montevideo, 2010.

C'est après avoir mené des recherches généalogiques au sein de l'Eglise des Saints des Derniers Jours (les mormons) dont il fut adepte, et auprès d'autres descendants que Juan Pablo C. confirma son ascendance indienne. Aujourd'hui il se dit Charrúa :

> **JP** : C'est sûr, non, maintenant sans demi-mesure nous nous appelons Charrúas directement. Maintenant nous savons ce que c'est être Charrúa.
> **DA** : Et qu'est-ce qu'être Charrúa ?
> **JP** : Etre Charrúa c'est avoir la capacité et les connaissances pour cohabiter avec la nature et rien de plus que cela. Ni moins non plus. C'est une chose difficile et il faut avoir beaucoup de connaissances pour ça. (…)
> **DA** : C'est à dire que c'est un choix ?
> **JP** : C'est un choix conscient
> **DA** : Celui de s'auto-définir comme tel ?
> **JP** : Oui.
> **DA** : Vous acceptez l'idée que par exemple quelqu'un qui n'ait pas d'ascendance disons biologique se dise Charrúa ?
> **JP** : Aucun problème[153].

La cosmovision charrúa que décrit Juan Pablo C. repose sur la relation à la nature, à un « ensemble fait de toutes les choses », c'est, selon ses propres termes, une approche holistique de l'existence. La transmission de cette cosmovision se fait selon lui :

> **JP** : Pah ! un peu cela doit se faire par mémoire génétique, un autre peu par mémoire spirituelle que cela s'appelle. Nous sommes conscients que spirituellement nous sommes des êtres très anciens. Ce petit corps que tu vois est né le 7 février 1959, mais moi, être spirituel je suis beaucoup plus vieux. Parce que je viens de plusieurs réincarnations[154].

---

[153] « **JP** : Seguro, no ahora ya sin medias tintas nos llamamos charrúas nomás. Ahora sabemos lo que es ser charrúa.
DA : Y que es ser charrúa ?
JP : Ser charrúa es tener la capacidad y los conocimientos para convivir con la naturaleza y no es más que eso. Ni menos tampoco. Mirá que es una cosa díficil hay que tener mucho conocimiento para eso. (…)
DA : O sea que es una elección ?
JP : Es una elección consciente
DA : La de autodefinirse como tal ?
JP : Si
DA : Aceptan la idea de que por ejemplo alguien que no tenga ascendencia biológica digamos pase a decirse charrúa ?
JP : Ningun problema. » Entretien du 20 janvier 2013 à Paso de los Toros.

[154] « **JP** : Pah ! un poco debe ser memoria genética, otro poco memoria espiritual se llama. Nosotros somos concientes de que espiritualmente somos seres muy viejos. Este cuerpito que vos ves si mi cuerpo nació el 7 de

Précisons que la vision de Juan Pablo C., n'est pas partagée par bon nombre de néo-Charrúas. Dans le balnéaire de Neptunia, à quelques kilomètres de Montevideo, un autre homme dit avoir reçu la connaissance spirituelle transmise par les anciens Indiens. Il se fait appeler Zapicán[155]. Longtemps exilé et ayant partagé un temps la vie de la chanteuse chilienne Violeta Parra, A. Zapicán est aujourd'hui avec Juan Pablo C. une sorte de référent spirituel pour de nombreux néo-Indiens, notamment ceux de la communauté Basquadé Inchalá. C'est l'un de ces derniers, lui-même fils d'ex-prisonnier politique qui me le décrivit, confirmant en partie les dires de Juan Pablo C. :

> **MD** : Oui on est certains à le connaître mais je l'ai connu curieusement par mon père, parce que bon, mon pere fut prisonnier politique et bon, il a aussi participé aux Tupamaros dans les années 60, et comment, et il a connu ce monsieur Zapicán parce qu'il l'a été aussi.(…) Il a participé de toute l'histoire de l'UTAA après il a été un peu avec le MLN-Tupamaros et c'est de là que le connaît mon père. Après ce monsieur est parti au Chili où il a été avec les Mapuches, bon il est Charrúa aussi, il se définit comme tel[156] (…)

Alberto « Zapicán » est un *huesero*, c'est à dire qu'il soigne les problèmes de rhumatismes entre autres au moyen de médecines alternatives. Remarquons son passage au Chili et sa relation avec les Mapuches, qui vient confirmer la connexion « politique » (par l'exil et la militance) pour la transmission de l'idéologie des groupes de revendication indienne. Le leader historique du MLN-Tupamaros, R. Sendic avait lui-même écrit à ses enfants depuis la prison :

---

febrero de 1959, pero yo, ser espiritual soy mucho más viejo. Porque ya vengo encarnando de otras vidas. » Entretien du 20 janvier 2013 à Paso de los Toros.

[155] Nom d'un cacique Charrúa. C'est l'un des personnages supposés historiques de Martín del Barco Centenera décrits dans la Argentina. Zapicán aurait signifié "tranquille au combat" selon Roberto Abadie Soriano (1923 : 87).

[156] « **MD** : Si, algunos lo conocemos pero lo conocí curiosamente por mi padre, porque ta mi padre fue preso político y bueno, y tambien anduvo todo, dentro de los tupamaros en los años 60, y como es esto y lo conoce de ahí porque este señor Zapican fue tambien.(…) participo de toda la cuestión de UTAA después tambien estuvo ahí un poco en el Mln tupamaros y de ahi lo conoce mi padre. Después este señor bueno se fue para Chile estuvo con los mpuches, bueno el es charrúa así tambien, se define como (…) » Entretien du 22 mai 2012 à Montevideo.

Un groupe humain peut être arriéré technologiquement mais très en avance moralement. Ça, - que l'on peut encore voir dans certaines régions rurales- c'est arrivé avec les Indiens Charrúas[157].

Les écrits de Sendic n'influencèrent pas seulement les militants Tupamaros. Ils m'ont été cités par Eduardo A., aujourd'hui président d'ADENCH, lorsqu'il me décrivit son parcours, basé sur une recherche personnelle. A l'âge de 27 ans, n'ayant jamais eu de préoccupations sur une ascendance indienne ni sur les Charrúas qu'il avait connus à travers les manuels de HD comme de « méchants Indiens », il se mit en route à travers le continent avec un sac-à-dos. Devenu *mochilero*, il parcourut ainsi l'Argentine, le Brésil, la Bolivie, et le Pérou. Quelques années après son retour, il tomba sur un tract d'ADENCH qu'il rejoignit progressivement, non sans un certain scepticisme au départ :

> **EA** : Et tu sais que je te dis, ce que je n'ai pas trouvé dans ma famille biologique, je l'ai trouvé progressivement dans cette famille qui pour nous est comme ça, la famille la plus étendue qui soit tu vois ? Et bon, je m'y suis mis jusqu'à ce qu'à un certain moment autre chose m'est arrivée. Beaucoup de choses. J'ai lu les lettres de Sendic, quand il est sorti de prison, qu'il a lu tout le livre d'Acosta y Lara, et après il prétend que ses enfants ont la possibilité d'acquérir certaines des valeurs des Charrúas[158].

Enrique A. présente la particularité d'être blond aux yeux bleus et de ne se connaître aucun ancêtre Indien avec certitude, chose qu'il a recherché avec persistance. La presse l'a en particulier souvent interrogé sur cette question, ce qui ne manque pas de le révolter :

> **EA** : Beaucoup me demandent mais quel degré de sang vous avez, de sang charrúa ? Et moi je ne peux plus te répondre, en réalité je considère que nous sommes tous métis, ceux qui sont venus de là-bas étaient de sacrés métis avec toutes les invasions et tout ce qui s'est passé en Europe. Mais aujourd'hui il semblerait qu'en ce qui nous concerne nous devions le prouver par deux fois. Fais voir, quel degré de sang

[157] Un grupo humano puede ser atrasado en tecnología pero muy adelantado moralmente. Eso, -que todavía se puede ver en algunas zonas rurales-, pasó con los indios Charrúas. SENDIC, Raúl. Cartas desde la prisión. Letraeñe. Montevideo, 2007.

[158] « **EA** : Y vos sabés que ya te digo, lo que no encontré en mi familia biologica, lo fui encontrando en esa familia que para nosotros es así, es la familia más extensa que hay viste ? De gente que entra que sale, muchísima que yo conocí ya no está. Y este,.. me fui metiendo, me fui metiendo hasta que en determinado momento me pasó otra cosa. Muchas cosas. Leí las cartas de Sendic, cuando el salió de la carcel, que se lee todo el libro de Acosta y Lara, y después el pretende que sus hijos tengan la posibilidad de adquirir algunos de los valores de los charrúas. » Entretien du 2 mars 2011 à Montevideo.

> charrúa, yaro, guenoa ou de quelle ethnie ? Tu vois, toute une requête, ça me rappelle des fois la dictature, qui nous donnait un certificat de bone conduite. Mais à qui devons nous alors demander le certificat d'identité ? Et par rapport à quoi ? Nous n'avons pas desarticulé l'idéologie de l'envahisseur. Nous n'avons pas pu décoloniser, c'est faux, quelquefois je dis à des avocats qu'il faut décoloniser l'Etat de droit. Parce que tu commences à étudier et avec des professeurs de l'université d'ici et tu vois que nous on ne nous reconnaît même pas la pré-existence Indienne[159].

Dans son récit, Enrique A. rapporte la question de l'authenticité ethnique à celle du rapport de domination coloniale. Mais peut-on réduire la question de l'identification ethnique au rapport colonial ? Si les critères d'ethnicisation ont bien évolué comme nous l'avons vu pour les organismes internationaux comme l'OIT, il n'en va pas de même pour toute l'ethnologie. Et pour une grande partie des uruguayens, c'est toujours la question du sang qui semble légitimer l'identification ethnique, ce qui amène Enrique A. à douter de l'évolution de ces dernières années :

> **EA** : Il me semble que de nos jours je ne sais pas même comment l'expliquer parce que des fois les gens, c'est comme avec la carte d'identité, si tu ne la montres pas tu n'existes pas, non ? Et dans ce cas on dirait que oui. Mais je crois que ça continue, on se fonde encore sur quelque chose qui n'a rien à voir tu vois ? Ou tout ce qui arrive maintenant, cette avancée des droits de l'homme et ces grandes avancées qu'il y a sont des mensonges et en réalité ce qui est vrai c'est ce qu'il y avait avant, ce qui pèse encore est le lignage du sang, je ne sais pas, le document probant qui dit d'où tu viens. J'ai vu des camarades qui jusqu'à un certain moment te disent « tu sais ce qui se passe ? c'est que dans ma famille c'est compliqué parce que ma mère a eu… » et je dis « pah, tu sais que ça, ça ne m'intéresse pas, tu es là pour être ici et travailler, tu n'as rien à m'expliquer, tu vois ? Et même si tu le penses comme ça … » mais je crois qu'actuellement ça continue à peser, qu'est-ce que j'en sais[160] ?

---

[159] « **EA** : Muchos me preguntan pero que grado de sangre tiene usted, de sangre charrúa ? Y yo ya no te puedo responder, en realidad yo considero que somos todos mestizos, los que vinieron de allá eran tremendos mestizos con todas las invasiones y todo lo que pasó Europa. Pero hoy parecería como que nosotros tenemos que probar dos veces. A ver, cuanto tenemos de sangre charrua, yaro, guenoa o de donde ? Viste, todo un requerimiento, me hace acordar a veces a la dictadura, que nos daba nuestro certificado de buena conducta. Ahora, a quien le tenemos que pedir nosotros el certificado de identidad ? Y en base a que ? entonces, no desarticulamos todavía la ideología del invasor. No hemos podido descolonizar, es mentira yo a veces contra abogados les digo tenemos que descolonizar el estado de derecho. Que si te ponés a estudiar y con profesores acá de la universidad, a nosotros no nos reconocen ni la pre-existencia indígena. » Entretien du 2 mars 2011 à Montevideo.

[160] « **EA** : Me parece que hoy por hoy ya no sé ni como explicarlo porque a veces a la gente es como la cédula de identidad, si no la mostras, no existías, no ? Y en este caso parecería que si. Pero creo que sigue, seguimos fundamentando algo que no hace a la cosa viste ? O todo esto que viene ahora, este adelanto de los derechos humanos y estos grandes adelantos que hay es mentira y en realidad la verdad es lo anterior, lo que hoy por hoy todavía pesa que es el linaje de la sangre, no sé, el documento fehaciente que dice de donde venís. Yo he visto compañeros que hasta en determinado momento te dicen « sabes lo que pasa ? es que en mi familia está

La référence aux droits de l'homme nous rappelle l'importance des travaux de mémoire à partir de la seconde guerre mondiale. En particulier pour ceux ayant abouti à la condamnation a posteriori de crimes contre l'humanité. Rappelons que c'est à travers la commission aux droits de l'homme et par l'entremise de l'association CRYSOL que le gouvernement a soutenu économiquement des pèlerinages à Salsipuedes depuis 2008. En 2007, Eduardo A. fut convié à participer à la Commission Honoraire contre le Racisme, la Xénophobie et la Discrimination. C'est son combat pour le respect des restes de Vaimaca Perú qui lui aurait selon lui valu cette nomination. Enrique A. relie directement l'auto-affirmation ethnique Charrúa à la position du CONACHA en 2004-2005 que nous avons décrite :

> **EA** : Je crois que nous, les groupes qui participons du CONACHA, avons cette caractéristique, pour nous la reconnaissance est très claire, je ne connais aucun camarade en ce moment qui se sente descendant[161].

Ce témoignage nous révèle deux aspects qu'il nous semble important de souligner. Tout d'abord la notion de famille, qui indique une recherche de lien social. Mais en second lieu, c'est le terme « reconnaissance » qui nous semble très à propos pour décrire tous ces parcours, tant du point de vue individuel que collectif. Etre Charrúa, ou devenir Charrúa passe ainsi d'abord par se reconnaître *dans* l'Indien, pour ensuite se reconnaître *comme* tel, à travers la distinction avec les non-Indiens et la quête d'une reconnaissance *par* ceux-ci (l'Etat). Tous les parcours ne se limitent pas à des trajectoires artistiques ou politiques, mais ceux-ci sont néanmoins majoritaires.

Etre Charrúa est pour certains un engagement avant tout, celui de s'affirmer comme tel et de consacrer du temps à la recherche d'informations historiques tout en renforçant le réseau de néo-Charrúas. María Q., qui a pour nom indien Hue Bilú (Belle eau) affirme ainsi :

> **DA** : C'est à dire qu'être Charrúa serait ?
> **MQ** : Etre Charrúa c'est être, aller au front, être Charrúa c'est ceux qui vont au front, c'est aller au front[162].

---

complicado porque mi madre tuvo… » y yo le digo « pah, vos sabés que a mí eso no me interesa, vos para estar acá y trabajar no me tenés que explicar nada, viste ? Y también en el momento en que vos consideres que no es así, este… » pero creo que hoy por hoy todavía sigue siendo pesado, yo que sé… » Entretien du 2 mars 2011 à Montevideo.

[161] « **EA** : Yo creo que los grupos que participamos del conacha, la característica es esa, de que tenemos bien claro el reconocimiento, no conozco ningun compañero en este momento que se sienta descendiente. » Entretien du 2 mars 2011 à Montevideo.

Olivier Maligne définit quatre de ce qu'il appelle les « régimes de l'indianité », comme modes opérant dans la construction de l'indianité pour les indianophiles qu'il étudia en France. Pour lui, ceux-ci sont de deux ordres distincts. La Tradition (comme somme de modèles normatifs) et l'Esprit (comme engagement subjectif dans une façon particulière de sentir et de penser), sont des régimes de *constitution de l'univers indien*, tandis que le « Sang » (généalogie indienne) et la Destinée Partagée (expérience et engagement politique) sont des régimes *d'appartenance au monde amérindien* (Maligne, 2006 : 256). Ces notions trouvent leur correspondance chez les mouvements Néo-Charrúas que nous avons observé. Remarquons que le régime de l'Esprit est omniprésent dans la pensée nationaliste, sous la forme du *Volkgeist*, du génie national, et que le Sang et la Destinée partagée se retrouvent au cœur de cette tension constitutive des codes de nationalité, à savoir la tension entre *droit du sol* et *droit du sang* (Maligne 2006 : 264). Nous retrouvons ainsi des représentations rencontrées dans le discours officiel de l'Etat-Nation uruguayen.

Tous les néo-Charrúas s'inscrivent dans une quête de mémoire, d'un lien avec un passé ancestral, d'une continuité, qui finit par se manifester dans l'expérience du partage lors des moments communautaires que nous allons décrire dans le prochain chapitre. Alors que d'un point de vue extérieur, on pourrait voir l'affirmation d'une identité *autre* comme une recherche de séparation, c'est au contraire la volonté de trouver un lien dans son histoire et au sein de groupes qui motive les néo-Charrúas.

2.2 Vivre comme Charrúa : la construction d'un *ethos.*

Des groupes que nous avons décrit, seule une petite partie revendique de tenter à certains moments de vivre « à l'indienne ». On n'est pas néo-Indien à temps complet (Molinié, Galinier, 2006 : 239). Pour la plupart, les expériences de vie en communauté se limitent au campement de Salsipuedes (groupe Sepé, Guyunusa et Berá notamment) ou aux rencontres organisées sur le territoire qu'il s'agisse de CONACHAS ou non. Il n'existe à ce jour qu'une seule communauté Charrúa : Basquadé Inchalá. Nous verrons que Choñik organise également des activités cérémonielles tout comme UMPCHA, mais qu'on ne trouve sur le territoire uruguayen rien de semblable aux réserves Indiennes des autres pays du continent.

---

[162] « **DA** : O sea, que sería ser charrúa ?
MQ : Ser charrúa es estar, es ir al frente, ser charrúa es los que vamos de frente, ser charrúa es ir al frente. » Entretien du 2 avril 2005, à Tacuarembó.

Rituels et cérémonies, les jeux.

Les premières productions du groupe musical Basquadé avaient pour principale préoccupation de recréer la musique indienne autochtone à partir de sources historiques. Ce souci de l'authentique les conduisit à protester lorsqu'on leur attribua la volonté de faire de la « musique charrúa », ce dont ils se défendent. Tout comme l'a observé Olivier Malignes pour le phénomène indianophile, celui des Néo-Charrúas est en effet traversé de bout en bout par la problématique du vrai et du faux, du réel et de l'imaginaire, de l'authentique et de l'artificiel (Maligne, 2006 : 128). Il est particulièrement intéressant que Basquadé et Choñik se soient formés comme on l'a décrit à partir d'un parcours artistique. En effet, leur expérience théâtrale, au service de leurs revendications, a eu pour résultat une dynamique identificatrice que les autres groupes n'ont pas connue. C'est, on pourrait le dire, en « jouant » des Indiens qu'ils en sont progressivement devenus. Ceci pourrait prêter à sourire mais cela serait oublier que c'est de la même manière que se transmettent d'autres identités, notamment nationales ou religieuses. L'expérience du jeu implique un usage tout particulier de la mémoire. En effet l'acteur ou le comédien, pour donner de l'authenticité à son personnage a recours à la mémoire épisodique. Nous comprenons alors que l'acte qui consiste à solliciter son propre vécu pour le jeu théâtral est bien de l'ordre de ce que nous avons désigné comme un phénomène de *résonnance mnésique*. La question de l'authenticité prend également une autre dimension dès lors que nous l'inscrivons dans ce cadre. Si pour le spectateur il s'agit avant tout d'observer une performance vraisemblable, pour l'acteur, c'est une recherche au plus profond de soi d'éléments véritablement vécus qui sert à construire son personnage. Ces deux points de vue nous renvoient aux concepts étique et émique, respectivement associés à la perspective de l'étranger et du natif (Nattiez, 1987). Il en ressort que toutes ces expériences de mises en scène sont performatives.

Le sens de la mise en scène a occupé une place importante par la suite, lorsque de groupes artistiques, ceux-ci sont devenus des groupes ethniques et qu'ils ont mis en place des cérémonies. Mónica M., l'une des fondatrices du groupe décrit ainsi cette relation entre théâtre et revendication en évoquant leur premier spectacle donné en 2002 :

> **MM** : Bon ce fut aussi un autre saut vers le ridicule parce que mettre des pièces de cuir pour nous c'était… mais le théâtre, la danse, la musique nous permettaient de nous montrer même si on ne vit pas vêtus de cuirs, sinon comme des personnes normales et communes, mais si, euh, la possibilité de représenter nous a donné plus

> de force. Ce fut quelque chose comme… Nous ne sommes pas des professionnels, des artistes professionnels, nous le faisons comme une revendication, c'est comme si on utilisait l'art, une voie d'expression pour notre revendication[163].

La communauté Basquadé Inchalá a aujourd'hui des cérémonies, dont certaines sont réservées aux membres et d'autres sont publiques. Ces cérémonies selon les termes de Mónica M., sont des « créations actuelles » :

> **MM** : C'est comme des constructions appelons-les, nos constructions à partir des chroniques, il n'y a pas eu de continuité, parce que cela s'est brisé lorsqu'on a séparé les familles et qu'on n'a plus vécu en communauté, parce que la cérémonie est en quelque sorte communautaire, ça se fait en groupe, en communauté non[164] ?

Le processus de création, ou plutôt de re-création est donc le même que pour les spectacles, à ceci près qu'ils y ajoutent des séquences en s'inspirant de pratiques de « peuples frères ». Ainsi, Martín M., m'a parlé d'un projet de cérémonie qu'ils avaient actuellement, à partir de la lecture d'une chronique qui décrivait des Chanés qui fêtaient le maïs dans le Chaco argentin. Il rapprocha la fête d'une description que fit Azara d'une fête de Charrúas à Yapeyú au cours de laquelle ceux-ci simulaient un combat[165]. Ne sachant pas encore si cela pourrait faire l'objet d'une cérémonie ou d'une mise en scène théâtrale, Martín D. me dit qu'il comptait en parler en réunion.

---

[163] « **MM** : Y bueno eso fue tambien otro salto tambien al ridiculo porque ponernos los cueros tambien para nosotros era… pero si nos posibilitaba el teatro, la danza, la musica era una posibilidad de poder mostrarnos si bien hoy no vivimos con los cueros, vivimos como personas normales y comunes, pero si nos este, la posibilidad de representar que nos dió más fortaleza. Fue algo como que … No somos profesionales, no somos artistas profesionales, lo hacemos como, es una reivindicación, es como que usamos el arte, una vía de expresión para nuestra reivindicación. » Entretien du 22 mai 2012 à Montevideo.

[164] « **MM** : Es como, construcciones vamos a llamarles, nuestras construcciones a partir de las crónicas, no hubo una continuidad, porque al quebrarse al separarse de la familia ya no se vivió más en comunidad, porque la ceremonia es como comunitaria, se hace en grupo o sea en comunidad, no ? » Entretien du 22 mai 2012 à Montevideo.

[165] Cette mise en scène d'un combat est décrite par F. De Azara dans Viajes por la América del Sur desde 1789 hasta 1801. Montevideo. Colección del Comercio del Plata, 1850. Page 182

Intervention de Choñik dans le cadre d'un séminaire et spectacle de Basquadé Inchalá (2008).

Parmi les cérémonies qui sont instituées depuis quelques années au sein de la communauté, on trouve celle des *prénoms charrúas*. J'eus l'occasion d'assister à celle-ci lorsque j'accompagnai le groupe à Salsipuedes en avril 2012. Ce rituel, plus qu'une cérémonie, est en principe privé et n'eut lieu de manière publique que sur la demande de membres du groupe Guyunusa. Ceux-ci, ne pouvant se rendre à la communauté à Montevideo, profitèrent du campement cette année-là. Après s'être concertés, les membres de Basquadé Inchalá optèrent pour faire le rituel au vu de néophytes dont moi. Son déroulement est assez simple. Deux membres de la communauté, sensés être les plus experts en cosmovision Charrúa font office de guides. Ils versent un peu de tabac et d'herbe à maté dans le feu. Une fois que ceux-ci ont brûlé, un autre membre de la communauté accompagne le néophyte et lui choisit un nom en langue charrúa. Il le communique à l'oreille des deux guides et ensuite au néophyte qui s'entend alors expliquer pourquoi ce nom lui a été donné. Le nom donné ne peut être prononcé que par les membres de la communauté. Le rituel initiatique s'inspire du fait que les chroniques rapportent des noms espagnols ou guaraníes pour les Charrúas. Les membres de Basquadé Inchalá pensent que c'étaient là des noms d'emprunt, ce que certaines confusions patronymiques[166] semblent confirmer. Le rituel est né au cours des premièes années de la constitution de la communauté, lors de la célébration d'un 21 juin (Willka Kuti, jour de l'an andin et surtout Aymará) au Cerro de Montevideo. Basquadé Inchalá pratique la cérémonie de présentation des enfants à la lune de manière privée. Mónica M. me décrivit un autre rituel qu'ils ont organisé pour sa fille Guidái, lorsque celle-ci devint adolescente :

[166] Nous avons ainsi le cas de Sepé qui se serait également appelé Polidoro pour Padrón Favre (1986 : 28). Signalons les noms de Caciques Brown et Rondeau comme exemples de noms européens (Barrios Pintos, 1991 : 79)

> **MM** : Ah oui, ma fille, oui, il y a une cérémonie que faisaient les femmes, de nubilité, quand on passe un grade, on leur tatouait des lignes bleues aux Minuanes et aux Charrúas. Nous l'avons fait sous une forme actuelle, nous ne l'avons pas tatouée mais peinte et nous l'avons fait de manière interne. Ce fut très joli pour elle parce qu'elle ne va plus jamais l'oublier (…) Nous l'avons fait en groupe, à la pleine lune et nous l'avons appellée oi pic chaloná, parce que pic en Charrúa veut dire enfant et chaloná jeune fille, c'est à dire le passage de l'enfance à l'adolescence. (…) chacun passait et lui disait un conseil sur les difficultés qu'elle allait rencontrer au cours du passage et comment elle pourrait… c'est à dire comme des mots depuis l'expérience de chaque personne qui avait passé l'étape, chaque personne, et comme un conseil pour affronter cette nouvelle étape contenue[167].

La communauté organise tous les 21 juin un tour de maté en s'inspirant de la description d'Antonio Díaz. C'est à partir d'un *bricolage* inspiré des chroniques et de pratiques amérindiennes d'autres peuples que la communauté élabore ses rituels et ses cérémonies. La communauté tente, selon Mónica M., de respecter la sensibilité spirituelle de tous ses membres sans imposer d'obligations. Cependant, ils sont conscients que toutes ces mises en scène attirent à eux des personnes venues d'horizons aussi divers que bizarres. Celles-ci les voient selon les termes de Martín D. comme des « super Indiens », Mónica M. raconte que souvent elles repartent déçues :

> **MM** : Du New-Age, beaucoup viennent du New-Age. Et quand ils voient que nous ne répondons pas parce que nous sommes des gens plutôt communs non ? C'est à dire que… ils sont déçus. Ou ils cherchent des cérémonies, beaucoup viennent chercher ça, des cérémonies. Vous faites des cérémonies ? Nous en faisons mais ce ne sont pas des cérémonies rituelles, nous faisons des cérémonies très simples, très sommaires et les gens disent : « c'était ça la cérémonie ? »
> **MD** : En plus il y a des gens qui ont l'idée que la cérémonie indienne c'est ben, goûter tel champignon ou telle plante psychotrope[168]…

[167] « **MM** : Ah si, mi hija si, hay una ceremonia que hacían las mujeres que, de nubilidad, cuando el pasaje de grado, que tipo le tatuaban las líneas azules, a las minuanes y a las charrúas. Nosotros lo hicimos como una, como actual, con la forma actual no que tatuamos sinó que pintamos y lo hicimos para el interior, eso fue muy lindo para ella porque ella nunca más se va a olvidar (…) Lo hicimos grupalmente, en la luna llena y le llamamos oi pic chalóná, porque pic en la lengua charrúa es niño y chaloná es muchacha, o sea el pasaje de la niñez a ser muchacha. (…) Cada uno le iba diciendo un consejo de las dificultades que iba a encontrar en ese pasaje y como lo podía ….o sea como unas palabras desde la experiencia que había pasado el en esa etapa, cada persona, y como un consejo para que enfrentara esa nueva etapa y contenida. » Entretien du 22 mai 2012 à Montevideo.

[168] « **MM** : De la nueva era, muchos vienen de la nueva era. Y como cuando ven que tá que no respondemos porque somos personas más bien comunes no ? O sea que como que no, este, se desilusionan. O buscando ceremonias, muchos vienen buscando eso de las ceremonias. O sea hacen ceremonias ? Hacemos ceremonias

Mónica M., en tant que membre d'UMPCHA participe à chaque pleine lune à une cérémonie qui précéde une réunion de ce groupe composé exclusivement de femmes. Le groupe Choñik, également issu comme nous l'avons vu d'une démarche artistique, célèbre lui aussi chaque pleine lune. En cette occasion, ils se réunissent (généralement une quinzaine de personnes) et se placent en cercle. Ils font ensuite circuler un bol dans lequel des herbes aromatiques ont été allumées. Ils jouent alors de la *bocina*[169] et du tambour, pour appeler les ancêtres :

> **CR** : C'est un cérémonial communautaire auquel nous participons femmes, hommes, enfants, tous, toute la communauté et les gens qui veulent se rapprocher pour partager et c'est une cérémonie qui se fait pour la guérison et pour le bien de la communauté, voilà l'essence, on partage la parole, nous avons incorporé le bâton de la parole dont nous savons qu'il est de tradition Charrúa, le partage du bâton et respecter la parole de chacun pour arriver au bien commun, voilà le sens de la cérémonie[170].

Choñik, tout comme les autres groupes, se réunit au moins une fois par mois pour traiter de l'organisation d'activités comme celles du 11 avril ou du 11 octobre[171]. Aujourd'hui seul le groupe Sepé critique ces rituels, en y désignant une « carnavalisation » de la cause. C'est en particulier la recherche de visibilité qu'ils critiquent, voyant dans celle-ci une quête de succès et de profit artistique, soumis à d'autres intérêts que la revendication indienne. Pour eux, l'Indien n'a pas à s'exhiber emplumé pour acquérir ses droits. Cette polémique met en évidence l'mportance de l'image à l'heure de l'affirmation ethnique.

Plusieurs témoins ont exprimé leur souhait de constituer une communauté isolée au sein de laquelle ils pourraient mener une expérience de *vie à l'indienne*. C'est peut-être la prochaine

---

pero no es la ceremonia esa ritual, hacemos ceremonias muy simples, muy sencillas que la gente dice « esto era la ceremonia ?

MD : No, además hay gente que como que la idea de la ceremonia indígena es, bueno probar el hongo este, o sinó la planta aquella sicotropica que… » Entretien du 22 mai 2012 à Montevideo.

[169] Trompe ou corne de brume, tout ceci est basé sur le récit de Martín del Barco Centenera qui parle de *bocinas y atambores* dans La Arjentina (1836).

[170] « **CR** : Es un ceremonial comunitario donde participamos mujeres, hombres, niños, todos, toda la comunidad y la gente que quiere acercarse a compartir y es una ceremonia que se hace por la sanación y por el bien de la comunidad, esa es la esencia, se comparte la palabra, que hemos incorporado el bastón de la palabra que tenemos conocido como tradición charrúa que es compartir el bastón y respetar la palabra de cada uno para llegar al, para llegar al bien común, es es el sentido de la ceremonia. Ciro R. me dit que le bâton de la parole a été introduit chez eux par Bernardino García qui un jour en prenant une reproduction de lance leur aurait dit : « Qu'il est joli ton bâton de la parole ». Entretien du 15 septembre 2012 à Montevideo.

[171] Día de la raza. Jour de célébration du débarquement de Christophe Colomb en Amérique. Le nom fut créé par le ministre espagnol Faustino Rodríguez-San Pedro en 1913, alors qu'il était Président de l'Union Ibéro-Américaine. A cette date, depuis 2005, et à l'appel d'associations d'afrodescendants, Choñik et Basquadé entre autres se joignent à une manifestation contre la célébration du 12 octobre comme « Jour de la race »

étape vers laquelle se dirigent certains néo-Charrúas. C'est ces projets tout comme quelques uns des combats qui les opposent à l'Etat que nous allons décrire à présent.

La relation avec l'Etat, un combat larvé.

« *Nous ne sommes pas préparés pour demander l'indépendance*[172] » me dit avant d'éclater de rire Mónica M., lorsque je lui signalai la contradiction entre l'ethnicité Charrúa et cet Etat-nation uruguayen, qui s'était fondé avec leur extermination. Comme nous l'avons vu, les Charrúas auront historiquement toujours combattu l'Uruguay, qui a fini par *ingérer* leur image, en l'intégrant dans une légende nationale et même nationaliste. C'est une autre figure récupérée à la même époque et d'une manière analogue, en surmontant les paradoxes de la réalité historique qui vient résoudre cette contradiction identitaire :

> **DA** : Voilá, mais les mapuches présentent une exclusivité c'est à dire de ne pas pouvoir se dire mapuche et chilien, dans votre cas, comment est la relation à l'Uruguay ?
> **MM** : Non, ce n'est pas comme ça. Notre… c'est différent, peut-être qu'un jour nous y viendrons, ou pas, je ne sais pas, mais la réponse est totalement différente, c'est à dire que nous nous sentons aussi uruguayens, peut-être que nous n'avons pas encore, c'est… sûrement, évidemment nous nous sentons plus proches de l'orientalité, de l'artiguisme non ? (…) le fait d'avoir participé à l'artiguisme, à la ligue fédérale et alors c'est comme une manière de dire, euh, souvent le discours que l'on prend c'est : « Bon, nous avons combattu pour l'indépendance, avec Artigas et après nous avons été trahis » mais nous nous sommes battus, alors que les Mapuches non, les Mapuches ne se sont jamais battus pour l'indépendance ni de l'Argentine ni du Chili (…) Je crois que la différence c'est Artigas, non[173] ?

Remarquons ici ce « nous » qui fait fi du temps et de l'espace caractéristique d'une identification collective. En reprenant la métaphore footballistique de la « garra charrúa »,

[172] "**MM** : No estamos preparados como para pedir la independencia (rires)". Entretien du 22 mai 2012.
[173] « **DA** : Ahi va pero los mapuches plantean una exclusividad o sea no poder decirse mapuche y chileno, en el caso de ustedes como es la relación con Uruguay ?
MM : No, no es así. Nuestra, … va diferente, quizás un día lleguemos a eso, o no, no sé, pero la contesta (sic) es totalmente diferente, o sea nosotros nos sentimos tambien uruguayos, capaz que todavía no hicimos, es… seguramente, por supuesto que nos vamos a sentir más proximos a lo que es la orientalidad, el artiguismo no ? (…) el hecho de haber participado en el artiguismo, en la liga federal y entonces en eso es como una forma de decir eh, muchas veces el discurso que se toma es : « Bueno nosotros peleamos por la independencia peleamos junto a Artigas y después nos traicionaron » pero nosotros peleamos, cosa que los mapuches no, los mapuches nunca pelearon por la independencia ni de Argentina ni de Chile.(…) Creo que la diferencia es Artigas no ? » Entretien du 22 mai 2012 à Montevideo.

songeons un instant à l'identification que l'on entend lorsque joue l'équipe nationale et que le simple supporter décrit comme propre le résultat et l'action de chaque match : « qu'est-ce qu'on a mal joué », « on a fait un bon match », etc. Il nous faut ici ajouter la distance temporelle, qui vient s'ajouter à ce lien imaginaire, tout en le renforçant. Mais cette affirmation s'inscrit aussi dans un régime d'historicité héroïque décrite par M. Sahlins, en réabsorbant le passé dans le présent (Hartog, 1983 : 1259)[174].

La figure et le combat d'Artigas est, comme on l'a vu, prétexte à une identification collective, celle d'une communauté imaginaire rassemblée autour d'un projet qui ne vit le jour que de manière éphémère. C'est l'orientalité qui est alors revendiquée, construction que nous avons vue historiquement surgie a posteriori de la geste artiguiste, tout comme l'Indien national, à la fin du XIXe. Les membres du groupe Sepé appellent Rivera « le traître », il est pour eux l'un des principaux coupables de l'échec du projet politique d'Artigas. Signalons que cette idée d'un *futur antérieur* est l'une des principales caractéristiques de la culture du Río de la Plata, qu'il s'agisse de l'Eldorado d'un extrême-occident, cet âge d'or mort-né encore présent dans les mémoires des descendants d'immigrés européens, ou de cette orientalité inscrite dans un projet continental, libertaire et révolutionnaire. C'est le futur non encore advenu d'une époque, qui permet cette nostalgie si particulière exprimée dans les textes sentimentaux des *Tangos* du Río de la Plata.

Les néo-Charrúas ont affronté l'Etat à plusieurs reprises. Parmi celles-ci nous décrirons l'épisode survenu le 9 mars 2010, avec la naissance du petit Itanú. La presse uruguayenne a largement relayé le refus par l'administration d'autoriser la mère de l'enfant à le baptiser avec un nom en langue guaraní[175]. L'une des membres d'UMPCHA et Basquadé Inchalá, Marta M., avait déjà rencontré des difficultés en 1992 pour donner le prénom de Vaimaca Cordúa[176] à son fils. Dans le cas d'Itanú, l'argument du registre civil était que le prénom ne permettait pas d'identifier le genre de l'enfant. La mère l'ayant contacté, le CONACHA s'est mobilisé et a obtenu à travers l'intervention de la Commission contre la discrimination et le racisme qu'intègre Eduardo A. d'ADENCH que l'enfant soit finalement autorisé à porter le prénom d'Itanú. Le cas a constitué un précédent, puisque la situation s'est présentée à nouveau

[174] HARTOG, F. Marshall Sahlins et l'anthropologie de l'histoire in Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 38e année, N. 6, 1983. pp. 1256-1263.
[175] Itanú est formé de Itá (pierre) et nú (qui signifierait "qui bat"). Il ne s'agit pas d'un prénom guaraní comme Tabaré dont nous avons signalé la profusion ni Yamandú Anahí ou Abayubá, tous autorisés.
[176] Cordúa était le prénom d'un enfant présent à Salsipuedes d'après le récit de C. Bladh, voyageur suédois se trouvant à Montevideo en 1831 (Acosta y Lara, 1961 : 195).

quelques mois plus tard à Fray Bentos (département de Río Negro) avec une petite fille appellée Guidaí.

Pour Ciro R. du groupe Choñik, le mouvement indien en Uruguay est inscrit dans un processus de formation qui passe par plusieurs étapes. La première d'entre elles est la reconnaissance du génocide de Salsipuedes par l'Etat, ce qui fut en partie obtenu avec l'adoption du 11 avril comme « Jour de la Nation Charrúa et de l'Identité Indigène » en 2009. La deuxième repose sur la reconnaissance de la convention numéro 169 de l'OIT et l'obtention par la suite d'un terrain à déclarer comme « terre ancestrale charrúa ». C'est également dans le cadre de la relation à l'Etat que nous inscrirons ici le travail mené par le CONACHA pour participer à la rédaction du questionnaire du recensement de la population de 2011-2012. Sans être directement consulté, le CONACHA envoya plusieurs courriers à l'INE pour en influencer la rédaction. La question de l'ascendance ethnico-raciale fut présentée lors du recensement sous la forme de questions à plusieurs choix et devant être répondues par l'affirmative ou la négative :

Ascendence ethnico-raciale

Pour toutes les personnes :

6. Croyez-vous avoir une ascendance…

Afro ou noire ?

Asiatique ou jaune ?

Blanche ?

Indienne ?

Autre ?

(En cas de réponse OUI à une seule ascendance alors ne pas poser la question suivante.)

7. Laquelle considérez-vous vomme principale ?

Afro ou noire

Asiatique ou jaune

Blanche

Indienne

Autre

Aucune (il n'y en a pas de principale)

Source : INE – Censo 2011

La campagne menée par les groupes de revendication indienne comprit des tracts dont certains portaient un dessin des empreintes digitales sensées prouver une ascendance

amérindienne. Malgré leur travail de sensibilisation, les résultats obtenus (autour de 5% dans le territoire national) n'ont pas atteint ce qu'espéraient les groupes.

La relation à l'Etat qu'entretiennent les groupes de revendication indienne nous montre à la fois la centralité de la reconnaissance comme doléance et l'instrumentalisation de l'Etat comme partenaire lorsque celui-ci soutient des intitiatives telles que le pélérinage à Salsipuedes. Dans leur discours, les néo-Indiens n'ont fait à aucun moment d'association entre le nationalisme du XIX^{e} et l'émergence de l'orientalité et de l'Indien que nous avons appelé l'Indien national. Nous pouvons y voir un cas de non-coïncidence entre la description étique et émique (Harris, 1980). La construction d'une identité Charrúa ne prend pas en compte pour ses participants directs la relation à l'Etat comme élément de sa formation.

Affiche pour la campagne sur le recensement 2011 du CONACHA.

L'avenir des néo-Charrúas, les enjeux

Pour Lilia C., le statut d'ethnie pourrait être obtenu pour les Charrúas à travers la constitution de communautés comme celles qu'elle dit avoir vues au Chili avec les Mapuches. Elle pense d'ailleurs s'engager dans une entreprise de ce genre :

> **LC** : (…) On commencerait nous et après on verrait, avec qui on va vivre ou viendra y vivre. Mais je crois que c'est une étape de comment te dire, nous ne sommes pas

> une communauté comme peut l'être la communauté bolivienne ou même la guaraní tu vois ? Avec toute l'extermination, tout est plus lointain, ce que tu dois raconter, ce qu'on doit t'accepter, tu dois rendre des comptes, que sais-je. C'est différent, l'autre jour nous regardions une vidéo de quand sont venues, comment s'appellent celles du Chili que j'oublie toujours ?
>
> **DA** : Mapuches ?
>
> **LC** : Mapuches (…) et alors nous avons vu une vidéo et là réellement tu vois qu'ils sont, c'est plus direct parce que ce sont des êtres vivants, ils sont poursuivis, tout ce que tu voudras. Mais il ne s'agit pas de mon arrière-arrière-grand-père ou de mon arrière-grand-mère tu vois ? Eux ils sont, alors ces communautés vivantes je crois qu'elles ont toute la force comme pour faire ces choses et nous bon, nous sommes en train de travailler pour le recensement, des tâches comme ça un peu adjacentes et peut-être que nous y arriverons tu vois ?[177]

La question de la communauté nous renvoie bien sûr à celle de la terre, mais soulignons ici que pour Lilia C., il existe une différence entre des communautés indiennes comme celle des Mapuches et les groupes qu'il existe en ce moment en Uruguay. Lorsque j'insistai sur ce point, sa réponse ouvrit des perspectives de réflexion sur la mémoire :

> **DA** : Voilà la question, jusqu'oú est-ce qu'un descendant commence à se revendiquer comme faisant partie d'une ethnie. Quel est le critère qui définit l'ethnicité, et dans ce cas, celle des Charrúas ?
>
> **LC** : Moi je pense qu'il y a ce vide familial, dans mon cas de ne pas avoir parlé du problème pendant toutes ces années. Je ressens ça parce que j'ai été réprimée, j'ai été réprimée, on me coupait les cheveux, et j'étais amoureuse de mes cheveux parce qu'ils étaient bien noirs et épais, c'était un détail, j'aimais aller pied-nus, j'aimais marcher dans la campagne, je ne sais pas, je grimpais aux arbres. Personne ne m'a enseigné ça (…)[178]

---

[177] « **LC** : (…) De empezar nosotras y después ir viendo viste, con quien más vamos o quien más viene a vivir. Pero creo que eso es una etapa de como te voy a decir, no somos una comunidad como puede ser la boliviana, o mismo la guaraní, viste ? Al haber habido todo el exterminio este, es más lejano todo, lo que tenés que contar, te tienen que aceptar, tenés que dar cuenta yo que sé. Es diferente, el otro día miramos un video de cuando vinieron, como son las de Chile que siempre me olvido ?
DA : Mapuches ?
LC : Mapuches, (…) y entonces vimos un video ahí y realmente ahí ves que son, este, es mas directo porque son seres vivos, están vivos, están perseguidos, de todo lo que quieras. Pero no es que mi tatarabuela o mi bisabuela o tal fue viste ? Sinó que ellos son, entonces esas comunidades vivas creo que tienen toda la fuerza como para hacer esas cosas y nosotros bueno tá, estamos remontando lo del censo, todas tareas así medias adyacentes para y capaz no logramos viste ? » Entretien du 25 avril 2012 à El Pinar / Neptunia.

[178] « **DA** : Ahí está el tema, hasta donde un descendiente pasa a reivindicarse directamente como parte de una etnia. Cual es el criterio que define la etnicidad en este caso de los charrúas
LC :Y yo pienso que está ese vacío familiar, en el caso mío ese vacío familiar de no haber hablado el problema de años para atrás. Yo siento eso porque yo fui reprimida, fui reprimida me cortaban el pelo, y yo estaba enamorada de mi pelo porque era negro bien grueso, bien grueso, eso era un detalle, que me encantaba andar

A première vue, ma question n'a pas été comprise, mais en fait, Lilia attribue à ce « vide familial » la cause de l'absence d'une ethnie charrúa. Ce « vide » est vécu comme quelque chose qui empêche d'être « totalement indien ». Or, d'après le témoignage de Lilia, le vide peut être *comblé* par un travail de connaissance et d'investissement dans la cause et par l'expérience d'une vie en communauté, qui implique une terre propre au groupe ethnique. C'est le même terme qui avait été employé par Ciro R. pour décrire sa démarche artistico-ethnique. Combler le vide est à rapporter selon nous à la question déjà abordée de tisser du lien, à travers la constitution d'une communauté, continuité synchronique que la mémoire tente de reconstituer dans la diachronie. Dit d'une autre manière, le lien coupé dans le temps se reconstitue dans l'espace. C'est toujours de relation qu'il est question pour Juan Pablo C., lorsque je lui demande les objectifs actuels de son groupe (Berá) au sein du CONACHA :

> **JPC** : Bien. C'est renforcer notre organisation politique et simultanément accéder à des parcelles de territoire dans lesquelles nous puissions matérialiser notre manière d'être en relation avec la nature[179].

Juan Pablo C. pense que les Charrúas ne constituent pas encore une ethnie, pour lui, le niveau d'organisation n'est pas suffisant mais il me donna rendez-vous pour lui redemander s'il existera une ethnie Charrúa dix ans plus tard, en 2020. L'attribution de terres par l'Etat est suspendue à la ratification de la convention 169 de l'OIT, mais le CONACHA a, comme le confirmèrent tous leurs membres, pour objectif à moyen terme d'acquérir des terres pour y installer ce qui serait la première communauté Charrúa isolée depuis le XIX^{è} siècle.

Actuellement, les revendications et les projets des associations de néo-indiens charrúas s'inscrivent de plain-pied dans le domaine politique. Les identités n'affirment pas une sorte d'identité primordiale mais plutôt un choix de position relatif au groupe auquel on souhaite être associé. La relation avec les autorités étatiques, qui comme on l'a vu reposent sur une instrumentalisation réciproque (tout comme avec les anthropologues) devrait déterminer le futur de ces collectivités. Comme l'a observé Stocks pour des populations « détribalisées » en

---

descalza, me encantaba andar en el campo, no sé, me subía a los árboles a comer la fruta de los árboles. No sé, nadie me enseño todo eso (…) » Entretien du 25 avril 2012 à El Pinar / Neptunia.

[179] « **JP** : Bueno. Es, ir fortaleciendo la organización política nuestra y simultaneamente ya ir accediendo a parcelas de territorio en las cuales podamos materializar nuestra forma de relacionarnos con la naturaleza ». Entretien du 20 janvier 2013 à Paso de los Toros.

Amazonie, si la conscience ethnique devait devenir un facteur politique dans le futur, cette classe s'accroîtrait (Stocks, 1981 : 147). Malgré leur ouverture déclarée, les néo-Charrúas marquent une différence entre ceux qui sont membres de la « communauté » et ceux qui ne le sont pas. Cette frontière ne se négocie pas et ce n'est qu'au prix de la reconnaissance d'une ancestralité indienne personnelle que j'ai pu accèder à certains lieux. Elle est à prendre en compte dès lors que la situation décrit clairement des enjeux politiques. La construction d'espaces symboliques comme le sont les lieux de mémoire nous éclairera dans le chapitre suivant sur les aspects visibles d'une ethnogénèse aussi particulière que l'est celle des néo-Charrúas.

3 – Mémoire indienne contre histoire nationale : les lieux de mémoire Néo-charrúas

Notre objectif dans ce chapitre n'est pas de décrire *in extenso* les lieux de mémoire que nous avons déjà largement évoqués dans ce travail, mais de réfléchir à la pertinence d'évoquer un *moment-mémoire* en Uruguay, analogue à celui décrit par P. Nora pour l'Europe depuis les années 70 dans *Les lieux de mémoire*[180]. Le modèle d'Etat-nation de l'Uruguay (fortement influencé par la France), ainsi que son histoire récente, avec la dictature de 1973-1985, et l'arrivée de la mondialisation avec l'entrée du pays dans le Mercosur, nous permettent d'envisager l'application de sa notion. D'autant que la notion de *lieu de mémoire*, comme élément participant de ce phénomène a été appliquée à plusieurs reprises hors de l'espace français, comme par exemple en République Tchéque avec « La mémoire de Prague » (Bernard Michel, 1986), ou en Italie avec « La memoria mutilata » (Maria Ferreti, 1993). L'histoire uruguayenne, connaît une évolution en tous points semblable à celle que P. Nora décrivit pour *l'histoire-mémoire* dont la *nation-mémoire* aura été la dernière incarnation (Nora, 1984 – 1992). C'est, avec ce que Nora désigne comme une *accélération* de l'histoire, le mouvement qu'il appelle une *décolonisation* de celle-ci qui nous semble coincider le plus avec les processus que nous observerons. Effectivement, les groupes de la nébuleuse indigéniste revendiquent une existence jusque-là occultée et réprimée. Ils s'approprient une mémoire qu'ils opposent à l'histoire officielle. Il s'agit alors de construire des références mémorielles à la fois matérielles (monuments, lieux physiques) et idéelles (commémorations, représentations), autrement dit, des lieux de mémoire.

[180] Nous reprenons ici la définition synthétique du terme comme : « unité significative, d'ordre matériel ou idéel, dont la volonté des hommes ou le travail du temps a fait un élément symbolique d'une quelconque communauté » (Pierre Nora) Le grand Robert de la langue française, édition de 1993.

Nous verrons ensuite comment la patrimonialisation est au cœur des préoccupations des groupes de revendication indienne. Ceux-ci vont en effet apporter une interprétation particulière de ce que l'archéologie uruguayenne a mis à jour. Les interactions entre mémoires, histoire et identité que nous avons abordées dans ce travail se retrouvent dans les constructions mémorielles des néo-Charrúas, dans leurs combats contre l'histoire officielle.

3.1 La mémoire contre l'histoire : lieux de mémoire néo-charrúas

Pour P. Nora, c'est l'histoire, de par son effet de médiation, de trace et de distance, qui est la cause de l'importance de lieux de mémoire. Nous ne sommes plus dans la mémoire, et il nous faut donc des lieux pour servir de médiation avec elle. En distinguant mémoire et histoire, P. Nora désigne la première comme multiple et démultipliée, collective, plurielle et individualisée, alors que l'histoire au contraire, appartient à tous et à personne. Or, c'est bien un processus d'appropriation que nous observons dans la relation entre les groupes de revendication indienne (d'un point de vue collectif et individuel) et la commémoration du massacre de Salsipuedes. C'est en effet l'obligation de se souvenir et le recouvrement d'appartenance qui s'opère alors qui constituent le principe et le secret de l'identité néo-charrúa.

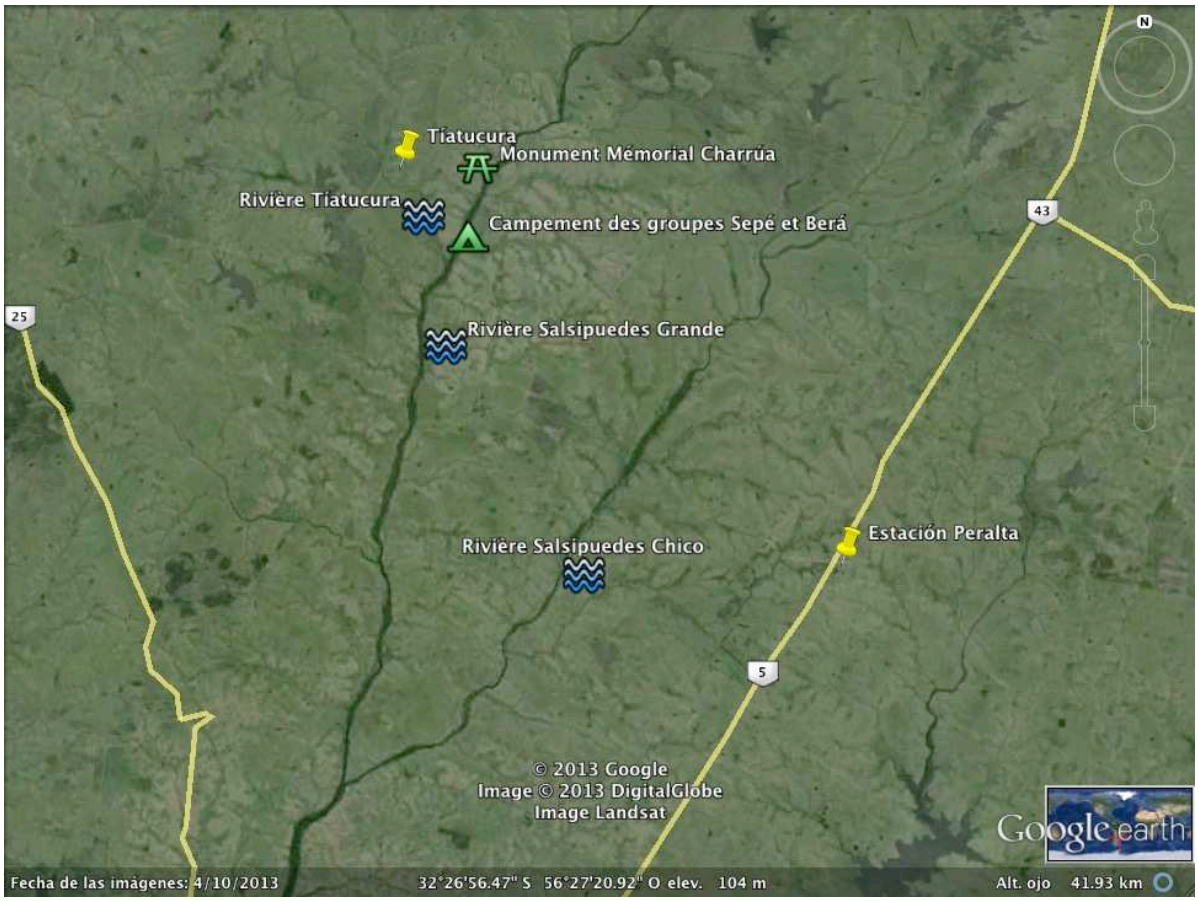
Les bords de la rivière Salsipuedes ont désormais acquis une fonction rituelle et ontologique. On s'y rend pour tenter de faire le deuil et comprendre l'événement pour le transmettre à la génération suivante. En visitant le lieu, on intègre alors sa propre histoire personnelle dans la « grande » histoire.

Il nous semble que la définition citée pour les lieux de mémoire néglige de préciser que tout lieu de mémoire est d'abord la conséquence d'une relation entre un systeme de représentations et un paysage physique. C'est la construction d'une vision partagée, but ultime de l'élaboration du discours mémoriel qui dans sa performativité, réussit une transformation dudit paysage[181]. Ainsi les lieux physiques que nous pouvons décrire comme lieux de mémoire pour les néo-Indiens sont à considérer en lien avec les processus de leur construction, que nous avons pour la plupart déjà décrits au cours de ce travail.

Le premier d'entre eux est le territoire compris entre les deux rivières Salsipuedes et Tíatucura, de la route qui joint le village de Tíatucura à la route 5 (qui porte le nom de Ruta

[181] Remarquons que comme dans le terme *esclavage*, ici le suffixe « age » peut désigner l'appartenance à un groupe ou une condition sociale, autrement dit, une catégorie collective.

Fructuoso Rivera) jusqu'au confluent des deux Salsipuedes au sud. Selon les versions, le cul-de-sac formé par deux rivières est attribué tantôt au confluent des Salsipuedes Chico et Grande, ou du Salsipuedes Grande avec la rivière Tíatucura (Acosta y Lara, 1993 : 15).



Carte de la région du Salsipuedes.

D'autres historiens affirment que cette embuscade, qui rappelons-le, ne fut que l'une de celles de l'opération, eut lieu plus au nord, sur les bords de la rivière Queguay (Michoelsson, 2012)[182]. C'est bien le travail des groupes de revendication indienne, qui, depuis le premier pélérinage en 1997, a fini par *consacrer* ces lieux. Signalons ici que l'une des oppositions que fait encore Pierre Nora entre mémoire et histoire tient à ce que selon lui, la mémoire installe le souvenir dans le sacré alors que l'histoire l'en débusque. Cette sacralisation se fait à travers une expérience de souvenir à inscrire dans une actualité, participant pleinement d'un acte

[182] Journal El Avisador, Tacuarembó, 20 avril 2012.

mémoriel, en tant que lien vécu au présent eternel alors que l'histoire est une représentation du passé (Pierre Nora, Entre Mémoire et histoire, XIX)[183].

La commémoration du massacre du 11 avril 1831, est aujourd'hui devenue le plus important lieu de mémoire néo-charrúa. Chaque année, plus de cent personnes se rendent au pied du monument érigé en 2005. Des membres du groupe Choñik ont proposé de demander au gouvernement l'octroi de la fourche comprise entre la rivière Salsipuedes et celle de Tíatucura[184].

A Montevideo, le même jour, ceux qui n'ont pu se rendre sur les bords du Salsipuedes se réunissent pour un dépôt floral à la statue des 4 Charrúas dans le parc du Prado, à Montevideo. Depuis 2009, le 11 avril est devenu une date officielle avec, comme on l'a vu, la reconnaissance nationale que les néo-Charrúas considèrent une première victoire sur l'histoire officielle. Nous avons vu la quasi-simultanéité de la naissance de la nation Uruguay et des massacres cités. L'événement commémoré porte bien alors la grandeur des origines et la solennité d'une rupture inaugurale, ici inversée. Tout comme deux autres lieux de mémoire, la Garra Charrúa et le mythe de Solís, la célébration de l'indépendance elle-même transmet dès lors *en creux* la mémoire d'événements occultés comme l'extermination de l'ethnie Charrúa. Voilà qui est particulièrement visible lorsqu'on observe les paradoxes de l'entrée de Vaimaca au Panthéon National ou le soutien de l'Etat au pèlerinage de Salsipuedes, dans sa tentative d'associer la geste *artiguiste* au processus indépendantiste.

Associée aux Charrúas, la figure d'Artigas constitue en soi un lieu de mémoire. Construite à la fin du XIX^{è}, l'image du *prócer* est une des seules qui réconcilie la plupart des uruguayens. C'est bien une volée de réactions nationalistes qu'ont récemment provoqué les déclarations de la présidente argentine C. Fernández[185] qui revendiquait la nationalité argentine d'Artigas. Ces affirmations tout aussi anachroniques que celles qui en faisaient un artisan de l'indépendance uruguayenne nous montrent une projection temporelle qui va au-delà de la date officielle de l'indépendance. Il y aurait ainsi une période historique précédant l'indépendance qui se verrait intégrée à la légende nationale. Comment déterminer le moment précis d'une conception, comme semble être présentée la naissance d'une nation ? Cette

[183] In Les Lieux de Mémoire, tome 1, La République. Galimard. Paris, 1984.
[184] Entretien du 15 septembre 2012 à Montevideo.
[185] Le 25 juin 2013 la présidente argentine déclara : "Artigas voulut toujours être argentin et nous ne l'avons pas laissé faire!". Les déclarations de C. Fernandez ne semblent avoir pour objectif qu'un révisionnisme historique propre à l'histoire argentine et qui sert certainement des intérêts particuliers. Nous ne nous attarderons pas ici sur le caractère démagogique ou non de la récupération d'Artigas par le gouvernement argentin péroniste, son action n'étant qu'une tentative supplémentaire de manipulation du rôle d'Artigas dans le Río de la Plata, et dont l'originalité ne réside que dans le fait de provenir pour la première fois des autorités argentines et non uruguayennes.

problématique divise aujourd'hui les historiens. Comme on l'a vu, l'Uruguay naît d'un contexte international dans lequel l'Angleterre a joué un rôle central, l'enjeu principal est donc ici de couvrir cette *dépendance* originelle par une indépendance construite et fantasmée à partir de projections anachroniques. Un renversement de plus dans l'histoire nationale, dont la mémoire semble s'accomoder avec la figure d'Artigas, et qui agit, *par ricochet* sur celle des Charrúas.

Il existe un ensemble de lieux de mémoire qui font système autour de l'image de l'Indien que nous avons décrits en grande partie lorsque nous avons abordé le *renouveau indien*. A travers la littérature, la mémoire néo-charrúa trouve une légitimité que l'histoire lui refusait. Ce sont justement des récits à cheval à la fois sur l'histoire et la littérature qui servent de repères discursifs et de références intellectuelles aux groupes de revendication indienne. La frontière entre l'histoire-mémoire et la mémoire-fiction s'évanouit dans les romans historiques comme Bernabé Bernabé, et les interprétations sur une *morale* Charrúa trouvent un fondement dans des récits d'histoire orale que des auteurs comme Abella ou Antón ont publiés. Au cours des années 90, pas moins de vingt ouvrages ont remanié la mémoire et l'histoire de l'Indien en Uruguay. Ceux-ci sont aujourd'hui les références historiques majeures des personnes impliquées dans la cause néo-indienne, comme nous avons pu le voir à travers leurs trajectoires individuelles. C'est à l'intérieur de ces ouvrages que nous trouvons la description d'un certain nombre *d'ancêtres*, que nous avons décrits, comme *el indio* Floro, Isidoro Salinas, Sepé ou encore *El indio Miguel*, dont nous avons vu l'importance pour le groupe Betel-Betete de Pan de Azúcar. On leur attribue des qualités morales qui en font des références à l'heure d'élaborer une éthique Charrúa. Le récent décès de Bernardino García, au regard de ces phénomènes, nous conduit à faire l'hypothèse qu'il suivra le même sort. Les textes du *renouveau indien* ont la particularité d'inverser la relation qui vasssalisait la mémoire au service de l'histoire. La pratique de l'histoire, tout comme de l'ethnographie, sont alors au service de la mémoire dans un discours démocratisant qu'illustre l'initiative de G. Abella lorsqu'au sein du groupe Sepé, il prétendit former des chercheurs sur le tas[186]. Ceux-ci n'avaient selon lui pas besoin de diplômes et, à l'abri de la propagande académique, apporteraient d'autres résultats aux connaissances sur le passé indien de l'Uruguay. L'écrivain lançait alors une histoire de ceux qui n'avaient pas eu droit à l'histoire et qui leur permettait d'y réclamer leur place et leur reconnaissance dans un travail d'historiens improvisés au service d'une mémoire purement militante (Nora, 1984-1992). Au cours de notre travail, nous

[186] Entretien du 20 mars 2001 à Montevideo.

avons également pu mettre en évidence la quête de continuité que les personnes autant que les groupes ont exprimée à travers leur implication dans le mouvement néo-Indien. Nous sommes encore une fois dans un processus mémoriel puisque l'histoire, elle, souligne les discontinuités du devenir (Ricoeur, 2000).

L'imprécision du lieu géographique du massacre de Salsipuedes, et les affirmations vagues et souvent infondées des auteurs du *renouveau indien*, s'opposent à « l'ambition véritative » de l'histoire (Ricoeur, 2000). Cette dernière rejette souvent la mémoire dans le soupçon de l'approximation, de la déformation, voire de la falsification. Quand on observe les re-créations néo-charrúas, on ne peut que s'interroger sur l'authenticité de celles-ci, basées sur les quelques bribes, non pas de mémoire cette fois, mais d'histoire documentée. Ne perdons pas de vue que les meilleurs faussaires ont souvent pour métier celui de restaurateurs. Ces derniers oeuvrent comme des traducteurs, tâche qui implique de toujours garder à l'esprit le dicton italien : *traduttore, tradittore*. N'oublions pas également le point de vue émique des comédiens-charrúas de Choñik et Basquadé Inchalá qui comme nous l'avons vu, finissent par les conduire à une identification qui est bien réelle. Nous ne suivrons pas cependant dans leur relativisme nihiliste les auteurs du *renouveau indien*, les faits historiques existent bien, au-delà de leurs interprétations. Mais la compétition entre la mémoire et l'histoire, entre la fidélité de l'une et la vérité de l'autre, ne peut être tranchée au plan épistémologique. (Ricoeur, 2000 : 648). Remarquons que la mémoire est toujours suspecte à l'histoire, et pour Ricoeur, la véritable mission de cette dernière est toujours de détruire et de refouler la première. N'est-ce pas ce qu'a tenté, et en partie réussi à faire l'historiographie uruguayenne que nous avons décrite, tout comme l'Etat uruguayen avec les Charrúas ?

L'Eglise a bien compris que la compétition mémorielle pourrait lui ouvrir des portes en organisant, dès 2000, une cérémonie en honneur à la vierge d'Itatí au village de Villa Ansina (département de Tacuarembó)[187]. Celle-ci a lieu entre le 7 et le 9 décembre et consiste pour l'essentiel en une procession qui part de la ville de Tacuarembó et au cours de laquelle les fidèles suivent une vierge rapportée par des Indiens guaranís venus avec F. Rivera en 1828 depuis les missions. Autrefois, selon des témoignages recueillis par l'evêque de Tacuarembó, Monseigneur Julio César Bonino, la vierge était déplacée sur la demande des habitants de toute la région qui la vénéraient en la recouvrant de rubans et de fleurs. Ceci donnait ensuite

[187] Signalons que la Vierge actuellement patronne de la Nation uruguayenne est la Vierge dite « des 33 orientales ». Cette dernière a également des origines *misioneras*. Elle était en effet initialement vénérée sous le nom de Vierge du Pintado dans le village du même nom dans l'actuel département de Florida (Padrón Favre in Coll, Herencia Indígena en el Uruguay, 2009).

lieu à des fêtes populaires très prisées de la population rurale. Nous n'avons pas de date précise de disparition de ce culte, mais Mgr Bonino me dit que lorsqu'en 2000 ils organisèrent la première procession, la population toute entière avait montré une dévotion spontannée et impressionante en sortant dans les rues pour suivre la procession. C'était pour lui, la preuve d'une persistance mémorielle séculaire[188]. En 2006, c'est également l'évêché de Tacuarembó qui, avec des fonds venus du pays basque, mit en place le Centro de la Memoria, qui avait pour objectif de « stimuler et de rendre possible aux habitants des diverses localités du diocèse (départements de Rivera et Tacuarembó) d'enregistrer l'histoire et la culture de leurs villages »[189]. Le projet dura deux ans et s'arrêta pour faute de fonds, mais il est intéressant de remarquer l'entrée en lice, par l'intermédiaire de l'église, d'une mémoire *misionera*. Celle-ci n'eut pas pour effet de constitution de groupes de descendants, et rencontra une vive opposition des groupes comme Guyunusa ou Basquadé Inchalá. L'un des membres de ce dernier groupe m'a même dit y voir une tentative de manipulation venant de l'Opus Dei. Cette restauration cultuelle peut être décrite comme une contre-attaque de l'Eglise face aux groupes qui s'appropriaient la mémoire métisse indienne à travers un discours qui leur était défavorable. La célébration de la vierge d'Itatí a toujours lieu et constitue aujourd'hui un événement touristique et religieux reconnu par le Ministère de la Culture et les autorités départementales.

Il est important de rappeler que le mouvement du renouveau indien coincide avec la fin de la dictature de 1973-1985. Quatre années après le retour de la démocratie, et sous l'impulsion des partis politiques de gauche mais aussi de certains secteurs blancos et colorados, la collecte de signatures obligea le gouvernement à organiser un référendum pour révoquer la loi numéro 15.848 dite de « Caducidad de la Pretensión Punitiva del Estado », qui amnistiait tous les crimes commis pendant la période de la dictature par des agents de l'Etat. Le résultat du référendum du 16 avril 1989 fut terrible pour les exilés retournés au pays et tous ceux qui militaient pour le jugement des exactions commises par le régime militaire. Avec 57 % de votes en faveur du maintien de la loi (le résultat fut inverse dans la capitale), le pays scella d'une chape de plomb son passé récent, au nom d'une réconciliation que les trois premiers gouvernements d'après la période dictatoriale (deux fois colorados avec J.M. Sanguinetti et un blanco avec L.A. Lacalle) se chargèrent de promouvoir. En 2005, l'arrivée au pouvoir de la coalition de gauche Frente Amplio, présageait un traitement différent de l'histoire récente. Les manifestations pour la demande de l'annulation de la loi de *caducidad* se multiplièrent et

[188] Entretien avec Mgr J. Bonino, Tacuarembó, le 20 janvier 2011.
[189] http://www.centromemoria.ifastnet.com/index.htm

le 20 mai eut lieu le prémière « Marcha del Silencio » sur l'avenue principale de Montevideo, 18 de julio. Des milliers de personnes défilèrent aux côtés des familles de disparus en portant des bougies en silence. A l'occasion des élections de 2010, qui verraient l'élection de l'actuel président José Mujica, un autre référendum fut organisé suite à la collecte de signatures. Le résultat fut le même qu'en 1989, les uruguayens avaient manifesté dans leur majorité que « *el pasado estaba pisado* », autrement dit que le passé devait être enterré. Cet échec ne freina pas les activités des organisations pour la défense des droits de l'homme et celles d'ex-prisonniers politiques, qui, comme on l'a vu, s'étaient rapprochés des groupes de revendication indienne depuis 2007. Et c'est bien une mémoire *justicière* qui les réunit. Parmi les actes de mémoire rappelant les victimes de la dictature ayant bénéficié d'un soutien de l'Etat, citons ici l'inauguration le 10 décembre du Mémorial des disparus le 10 décembre 2001 (jour international des droits de l'homme) et celle du Musée de la Mémoire (Museo de la Memoria – MUME) le 10 décembre 2007.

Cette conjonction n'est pas le fruit du hasard, comme nous avons pu le décrire et c'est bien dans un *moment-mémoire* que se fait l'émergence des groupes aujourd'hui néo-charrúas. L'histoire n'est plus téléologique depuis les années 70 et le déclin de l'idéal nationaliste libéral *Batllista*. Ce phénomène, que P. Nora décrit comme une « accélération de l'histoire » a comme nous le voyons bien, eu pour effet la multiplication des institutions et instruments de mémoire. L'irruption de groupes de revendication indienne s'inscrit également dans une *décolonisation* de l'histoire, qui voit l'apparition de mémoires de minorités pour qui la récupération-fabrication du passé fait partie intégrante de leur affirmation identitaire. Signalons que la notion d'identité a suivi une transformation de sens analogue à celle de mémoire. Toutes deux sont ainsi passées de l'individuel au collectif, et c'est bien à une mémoire collective souterraine que font allusion les auteurs du *renouveau indien*.

Marche du silence et mémorial aux disparus de Montevideo.

3.2 La mémoire en action, problématique du patrimoine

C'est par un remerciement à des « pierres et des personnes » que R. Porley commença sa série de fascicules intitulés « El Laberinto de Salsipuedes » dans sa seconde édition en 1998. Pour lui, l'approche du passé indien se faisait, tout comme pour l'académie, à travers le couple archéologie-anthropologie. Au cours de mon terrain, j'ai pu constater la relation que les membres de groupes de revendication indienne entretenaient avec les collectionneurs de matériel lithique. Les objets de mémoire minérale, qu'il s'agisse de pétroglyphes, cairns ou pointes de flèche sont des médiations entre le présent et le passé, et leur protection préoccupe autant les néo-Charrúas que l'Etat. Ce terrain voit également s'affronter les deux acteurs, comme nous allons le voir à travers le cas des cônes de pierre de Lavalleja et les témoignages de collectionneurs du pays tout entier.

Les cônes de pierres et el Valle del Hilo de la Vida

En 1994, le zoologue C. Prigioni découvre, sur les hauteurs du département de Lavalleja un ensemble de constructions coniques faites de pierres entassées. Il maintint le lieu secret, jusqu'à sa rencontre en 1997 avec le journaliste R. Porley. Cette année-là, dans les derniers jours du mois d'août, ils organisèrent ensemble une expédition pour photographier et étudier les mystérieuses constructions. En plus de R. Porley et C. Prigioni, l'équipée comprenait des membres des groupes Ahijuna et Sepé, dont l'écrivain G. Abella et son épouse, l'archéologue J. Baeza avec un étudiant en archéologie, un caméraman, et un enseignant qui connaissait les lieux pour s'y rendre afin de méditer. Ils purent observer alors plusieurs dizaines de structures en pierre-sèche, qu'ils filmèrent, photographièrent et qui furent diffusées à travers la série d'articles de R. Porley publiés dans le journal La Republica[190]. C'est le journaliste lui-même qui baptisa les lieux par le nom de *Vallée du fil de la vie* (valle del hilo de la vida), inspiré par les eaux claires du ruisseau qui serpentait entre deux *cerros*. Les plus grands de ces cônes atteignaient trois mètres de hauteur, et ils étaient pour la plupart à moitié détruits. Au faîte de l'un d'eux, l'équipe trouva sous une pierre plate quelques cristaux de quartz. Toutes ces constructions se trouvaient sur le versant oriental des collines, faisant face au couchant. La seule source à citer ce genre de constructions en Uruguay date de 1889, avec une brève

[190] PORLEY, Rodolfo. El laberinto de Salsipuedes. La República, Montevideo, 1997.

description dans « Vocabulario rioplatense razonado » de D. Granados. Signalons que l'archéologue M. Trindade a signalé et photographié des constructions semblables dans le département de Salto, à plus de 300 kilomètres de la « Vallée du fil de la vie ».

Deux des « cônes de pierre » de la Vallée du fil de la vie, partiellement effondrés.

La publication de la découverte eut un fort retentissement, tant auprès de l'académie que du public en général. Ceci d'autant plus que R. Porley, accompagna le récit de l'expédition par de nombreuses interprétations sur d'autres entassements de pierres, qu'il appelait tantôt dolmens, cromlechs ou cairns (Porley, 1998). L'un des articles décrivit même certains ensembles lithiques (dont on n'a pas pu établir qu'ils fussent des constructions humaines), situés au sommet d'un *cerro* près d'Arerunguá (département de Salto), comme une « Cathédrale Charrúa ». Le journaliste fut attaqué par l'académie toute entière, parfois avec excès. Ses interprétations étaient jugées délirantes, et l'attribution de ces constructions à des peuples indiens totalement absurde. Mais G. Abella s'empressa de faire de ces constructions un emblème de cette volonté qu'aurait eue l'université de toujours rabaisser les Indiens Charrúas, en leur déniant la capacité d'ériger de pareilles structures. Il publia plusieurs photographies des cônes dans ses ouvrages et en fit même figurer un sur la couverture de « La leyenda de Soledad Cruz ». Dans la foulée, tous les groupes de revendication indienne s'emparèrent du lieu comme un symbole.

Une étude menée à partir des lichens qui recouvraient les cônes de pierres eut pour résultat une datation approximative comprise entre 1730 et 1820 (Baeza, 2011)[191]. Signalons qu'une autre construction analogue trouvée dans le département de Paysandú comportait à sa base

[191] Conférence de J. Baeza à l'Université de Montevideo (UDELAR) dans le cadre des "Jornadas Nuevas miradas y debates entorno al pasado indígena" les 20 et 21 octobre 2011.

une pierre sur laquelle était gravée la date du 8/8/02 et le nom d'Edouard VII, qui fut couronné roi d'Angleterre précisément le 9 août 1902. Comme nous le voyons, l'Académie se refusa à voir dans ces structures les vestiges d'une civilisation précolombienne. L'archéologue J. Baeza affirme même avoir trouvé un homme qui dans le département de Colonia, continue à en construire, l'ayant appris d'un carrier brésilien, et qui n'en connaîtrait pas la fonction. Aujourd'hui encore le mystère demeure sur le sens de ces structures et leurs constructeurs, mais ce qu'est devenu le lieu est riche d'enseignements.

Au début des années 2000, le propriétaire du terrain, las de voir des inconnus venir observer les cônes de pierre, en fit raser plusieurs, ce qui ne provoqua aucune réaction de l'Etat. Le terrain fut même mis en vente, et acheté par un couple argentin qui avait pour projet de construire une colonie de vacances pour enfants. En découvrant les cônes de pierres, et surtout leur histoire dans les ouvrages de G. Abella et R. Porley, ils décidèrent d'ouvrir une auberge qui propose des visites guidées archéologiques. Quiconque se rend aujourd'hui au Valle del hilo de la vida, trouvera à l'entrée de l'auberge plusieurs textes des auteurs cités sur des affiches géantes. Sur la page internet http://www.valledelhilodelavida.com, on peut lire que cet endroit « rituel » se présente comme un :

> « Lieu idéal où développer la thématique indigéniste, des rencontres spéciales pouvant être organisées au cours de l'année avec des célébrations de la lune, le jour de Pachamama, le nouvel an indien, le jour international des peuples indiens du monde, la célébration de Salsipuedes, entre autres[192] ».

L'auberge propose également des activités « holistiques »[193]. Il peut sembler assez incroyable de voir une exploitation touristique basée sur une archéologie non-reconnue, recevoir chaque année des centaines de visiteurs. Le cas des cônes de pierres de Lavalleja montre bien l'opposition idéologique entre l'Etat (à travers l'académie) et les groupes néo-indiens (à travers les écrits du *renouveau indien*). Cette opposition vient occulter la possibilité d'une piste métisse[194], en correspondance avec les pratiques que nous avons décrites notamment à Pepe Nuñez. Le passé est clivé entre Indiens et non-Indiens, envahisseurs et envahis, dominants et dominés. Nous retrouvons l'histoire mise au service d'une mémoire militante, celle des néo-Indiens. Mais signalons également le manque d'intérêt pour ces constructions

[192] « Lugar ideal donde desarrollar la temática indigenista, pudiendo realizarse encuentros en días especiales en el año con celebraciones a la luna, día de Pachamama, año nuevo indígena, día internacional de los pueblos indígenas del mundo, celebración de Salsipuedes, entre otros. » op. cit.
[193] "Actividades Holísticas."
[194] Ce métissage est à voir dans le cadre plus vaste de mémoires populaires rurales.

que manifesta l'Etat, dont la politique de protection du patrimoine est encore aujourd'hui condamnée par de nombreux amateurs d'archéologie.

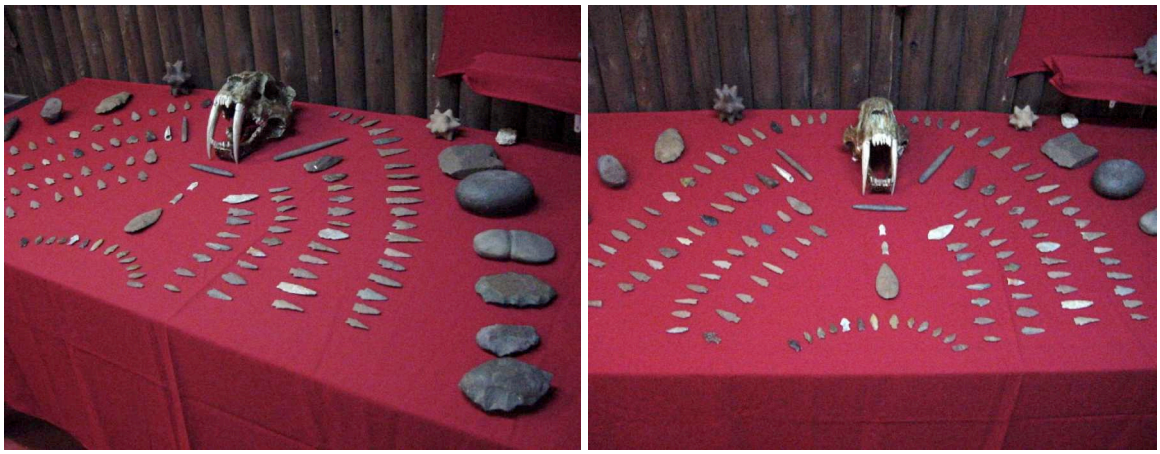
Pierres de mémoire

Depuis le XIX^e^, des collections privées d'objets archéologiques se sont constituées un peu de partout sur le territoire. En 1831, après le succés de l'opération de Salsipuedes, le président Rivera envoya un arc, un carquois et des flèches, ainsi que des *boleadoras* et un *quillapí*, entre autres objets charrúas, à son ami Julián Espinosa, avec une lettre indiquant à ce dernier :

« *conserve ces mémoires de cette tribu sauvage qui n'existe plus*[195] »

Il existe aujourd'hui trois musées qui consacrent une partie de leur exposition exclusivement aux amérindiens. Le plus ancien est le Museo de Historia del Arte (MuHAr), qui occupe les locaux de la préfecture de Montevideo (intendencia), et qui ouvrit un secteur consacré à l'art précolombien en 1975. Comme son nom l'indique, la collection archéologique est présentée dans le cadre de l'histoire de l'art. Le Museo Nacional de Antropología, constitué au départ des collections d'archéologie, paléontologie, géologie et zoologie du Pr. Francisco Oliveras, fut lui, ouvert en 1981. Enfin, le Museo de Arte Precolombino e Indígena (MAPI), constitué à partir de collections privées dont celle de R. Nüssbaum, fut inauguré en 2005. Son exposition permanente compte des objets archéologiques trouvés sur le territoire national. Chaque capitale départementale possède un musée historique où sont présentées des pièces archéologiques, citons en particulier le Museo del Indio y del Gaucho[196] à Tacuarembó, inauguré en 1941, et celui de Paysandú, comme les plus riches pour les collections d'objets indiens. Mais il faut leur ajouter les musées privés, issus de collections d'amateurs ou parfois de chercheurs non-reconnus par l'académie. Certains musées privés, comme par exemple celui de « Chapy » à Bella Unión sont gratuits et ouverts à tous, d'autres sont payants. Il existe même un musée itinérant payant qui propose ses services aux écoles, le « Museo sin Fronteras » d'Antonio María Boero, et qui se compose de 650 pièces, parmi lesquelles des céramiques nazca présentées avec des pièces locales, ou encore un crâne de tigre aux dents de sabre.

[195] "*conserva esas memorias de esa tribu salvaje que ya no existe"*. Lettre du G. Rivera à Julián Espinosa, 15 abril 1831, in PICERNO, Eduardo. El genocidio de la nación Charrúa, Ed. de la Biblioteca Nacional, 2009.
[196] Nom que l'établissement prit à partir de 1976.



Le Musée itinérant « sin fronteras » proposé aux écoles, 15 pesos par élève.

Cette situation, qui exaspère les archéologues, est le résultat de politiques de protection du patrimoine soit complètement inexistantes, soit trop représsives. Au cours de mon travail de terrain, j'ai souvent été conduit à visiter des collections privées où se mêlaient pointes de flèches, bolas et fossiles. Lors d'un des campements à Salsipuedes, on me proposa même le don d'un squelette de glyptodon ! Une fois ma discipline précisée, je demandai à mon interlocuteur pourquoi ne pas en faire plutôt don à un musée. Avec une moue, celui-ci me répondit que le Musée d'Histoire Naturelle lui avait répondu ne pas pouvoir le prendre en charge. Il ne voulait pas non plus que ces restes terminassent dans un carton au sous-sol de l'un des musées nationaux. Les collectionneurs que je rencontrai me firent tous part du désintérêt, et même d'une certaine incompétence des autorités, ce par quoi ils justifiaient de conserver jalousement leurs « trésors ». La discrétion et parfois le secret qui entoure les collections particulières nourrit l'imaginaire des groupes de revendication indienne. Nombreuses sont les rumeurs et les légendes entourant des objets mystérieux, qui auraient été cachés depuis des siècles. Périodiquement, de fausses pièces apparaissent, telle une pierre qui trouvée dans le département d'Artigas en 2010, portait gravée le même modèle que le géoglyphe du singe Nazca. Ma qualité de chercheur indépendant me valut le privilège d'accèder à des collections parfois maintenues secrètes pour les archéologues de l'université. A La Paloma (département de Rocha), le collectionneur L.P. fut très clair dans ses accusations :

> **L.P.** : Moi, dans la mesure du possible, je n'aide personne. Parce que vous ramassez le matériel, les habitants de Rocha s'ils veulent en savoir quelque chose doivent se rendre à Montevideo pour le voir. Parce qu'ils l'emmènent et ne le ramènent pas et ne prennent même pas la peine d'envoyer les travaux écrits qu'ils ont fait[197].

Le centralisme dont L.P. accuse ici l'Etat est particulièrement observable sur une carte routière de l'Uruguay, où l'on peut facilement voir la forme d'une main dont le centre est bien entendu la capitale. Ce jour-là, j'étais accompagné d'un journaliste qui avait élevé une plainte au niveau départemental contre des chercheurs qui n'avaient jamais restitué des objets extraits d'une fouille. Un peintre local, ami du journaliste, se plaignit quant à lui du commerce illégal des objets archéologiques :

> **HO** : Ils ont emmené près de mille pièces qui se trouvaient dans la région proche de Rocha. Et il y a aussi le reste, des collectionneurs européens, nord-américains qui paient des sommes conséquentes pour du matériel de ce genre[198].

On peut acheter des pointes de flèche ou des boleadoras aux marchés de *Tristán Narvaja* de Montevideo entre deux étals de brocante tous les dimanches, mais aussi maintenant sur les sites de vente par internet. A San Gregorio de Polanco (département de Tacuarembó), les pêcheurs arrondissent leurs fins de mois en vendant les pointes de flèche ou les pierres taillées qu'ils récupèrent dans leurs filets.

Signalons que les collectionneurs suivent pour la plupart les enseignements évolutionnistes et diffusionnistes des années 50. Ainsi « Beto » P., qui a ouvert un petit musée archéologique dans la petite ville de Castillos (département de Rocha) me dirait en comparant deux pointes de flèche :

> **BP** : Pour la valeur historique, la plus importante est la plus rude, la plus rustique, disons. Parce qu'elle est plus près du début de l'homme, tu vois ? L'autre est déjà d'un homme évolué[199].

---

[197] « **L.P** : Yo en lo posible no ayudo a nadie. Porque ustedes recogen el material, los rochenses si quieren saber algo del material que teníamos tienen que ir a Montevideo a verlo. Porque se lo llevan y no lo traen más y ni siquiera se molestan en mandar los trabajos escritos que han hecho. » Entretien du 8 mars 2002 à La Paloma.

[198] « **HO** : Llevaron cerca de mil piezas que estaban en la zona ahí cercana de Rocha. Y está lo otro también, hay coleccionistas europeos, norteamericanos que pagan buena plata por material de ese tipo. » Entretien du 10 mars 2002 à La Paloma.

[199] « **BP** : No, su valor histórico tiene más importancia la más ruda, la más rústica vamos a decir. Porque esa está má cerca del principio del hombre, viste ? La otra ya es de un hombre evolucionado. » Entretien du 12 mars à Castillos.

Les collectionneurs décrivent un succès croissant de l'intérêt pour les pièces lithiques archéologiques. Le « Chito » A. de Paso de los Toros (Département de Tacuarembó), qui s'auto-définit comme un « amateur, un gaucho à boleadoras qui aime l'archéologie et la préhistoire et qui essaie de faire les recherches comme il peut[200] », me signala cette tendance :

> **CA** : Ah l'intérêt s'est réveillé énormément, il y a de cela 8 ou 10 ans. Parce qu'avant nous n'étions que quelques fous à faire ça. Aujourd'hui on nous respecte un peu plus, mais cela fait 8 ou 10 ans de ça, avant non, personne ne s'en souciait[201].

La coincidence entre les publications du *renouveau indien* et cette augmentation de l'intérêt n'est pas fortuite. Le lien entre plusieurs collectionneurs et l'apparition de groupes de revendication indienne va parfois jusqu'à ce que la recherche d'objets archéologiques finisse par déclencher l'intérêt pour la cause indienne. Ainsi, le groupe de « Défense du Patrimoine Indien[202] » né le 30 mai 2009 à Bella Unión (département d'Artigas) devint deux ans plus tard le groupe « Vaimaca Pirú », après avoir organisé des journées sur le passé indien appelées « Rencontres de la Pachamama[203] » auxquelles participèrent les groupes Sepé, Basquadé Inchalá, UMPCHA, Guyunusa et ADENCH. Signalons que les collectionneurs ne sont pas forcément des personnes fortunées, ainsi « Chapy », 38 ans, fondateur du groupe cité de Bella Unión, vend des fruits et légumes sur le marché et c'est en ayant sacrifié la moitié de son modeste domicile qu'il y présente sa collection. « Chapy » dit que les archéologues et les anthropologues se montent hermétiques et enfermés dans des compétitions entre eux, ce qui les éloigne de la population. Il a pour ambition de mettre en place une bibliothèque sur le sujet indien pour y accueillir toute personne qui s'intéresserait au sujet, comme il le fait déjà avec les écoliers de sa petite ville.

---

[200] "**CA** : Yo soy un aficionado. Soy un gaucho de boleadoras que me gusta la arqueología y la prehistoria y trato de investigar lo que puedo." Entretien du 15 avril 2002 à Paso de los Toros.
[201] « **CA** : Ah se ha despertado muchisimo el interés, cosa de 8 o 10 años. Porqué antes eramos unos locos que anadabamos en eso. Hoy nos repetan un poco más, pero es cosa de 8 o 10 años, antes no, nadie se ocupaba. » Entretien du 15 avril 2002 à Paso de los Toros.
[202] "Grupo de Defensores del Pasado Indígena".
[203] Les "rencontres de la Pachamama" eurent lieu les 31 juillet-1er août 2010 à Bella Unión.

GRUPO VAIMACA PERÚ
DEFENSORES DEL PASADO INDIGENA
QUE EL RESCATE DE NUESTRA VERDADERA HISTORIA
SEA LA BASE DE NUESTRA CULTURA

« Chapy » avec une classe de primaire dans son petit musée et autocollant du groupe Vaimaca Perú.

Parti d'une passion pour les « vieilles pierres », Chapy participe avec son groupe aujourd'hui à des rassemblements comme celui de Salsipuedes, et se revendique descendant à part entière. Il se base pour cela sur des récits familiaux mais également sur ses empreintes digitales, qu'il a pu comparer à partir d'un document qui lui fut remis par un membre du groupe Guyunusa. Pour lui, une révision historique est indispensable et lorsque celle-ci aura définitivement lieu :

> **CHA** : Quand on racontera la véritable histoire beaucoup de héros vont tomber, c'est très clair[204].

Pour les groupes de revendication indienne il y a, comme nous l'avons signalé, un complot de l'académie qui se traduit par son silence sur le passé indien de l'Uruguay. L'acquisition et l'interprétation d'objets archéologiques s'inscrit dans un processus d'appropriation typiquement mémoriel. C'est ce que nous indiquent les termes employés par Mónica M. lorsque je lui demande les raisons de l'hermétisme de l'université :

> **DA** : Et à quoi attribues-tu le fait que l'académie se ferme autant sur le sujet Charrúa ?
> **MM** : (…) je ne sais pas, on tend à dire que c'est comme s'ils avaient peur que ceci surgisse. Qu'ils ont peur que nous commencions à nous emparer, que nous soyons et que ceci grandisse et que bon, qu'eux, c'est comme une peur de pouvoir, comme un tiraillement de pouvoir (…) c'est comme un tiraillement de ce qui est occidental, de ce qui est blanc, ils représentent l'Europe[205].

---

[204] « **CH** : Cuando se cuente la verdadera historia van a caer muchos heroes, eso esta muy claro. » Entretien du 2 août 2010 à Bella Unión.

[205] « **DA** : Y a que le atribuís el hecho de que la academia se cierre tanto al tema charrúa ?
MM : (…) no sé, uno tiende siempre a decir que es como que tienen miedo de que esto surja. Que tienen miedo de que nosotros nos empecemos a apoderar, que seamos y que esto crezca y que bueno que ellos, es como un

Nous retrouvons ici l'opposition entre « occidentalité » et indianité, qu'Olivier Maligne désigne pour les indianophiles, sous-tendue par le schème-directeur qu'est l'opposition structurale entre Nature et Culture (Maligne, 2006 : 43). Comme nous avons pu le voir, l'archéologie est un terrain qui se prête à un conflit autour de la mémoire entre les groupes de revendication indienne, les collectionneurs, et l'Etat. L'entrée sur le marché des objets de mémoire que sont les pièces archéologiques ne doit pas occulter celle des lieux comme le Valle del Hilo de la Vida. A travers le tourisme, ce sont d'autres modalités de rapports de pouvoir qui apparaissent, problématique qui s'inscrit dans la plupart des processus de patrimonialisation à travers le monde actuellement. La compétition acquiert alors une autre portée, économique cette fois.

---

miedo de poder, es como una tirantez de poder, (…) es como un tironeo de lo occidental, de lo blanco, de lo europeo, ellos representan europa. » Entretien du 22 mai 2012 à Montevideo.

Conclusion

Nous sommes partis, au début de ce travail, du constat de l'émergence d'une ethnie néo-charrúa à la fin du XX^{e} siècle en Uruguay, en choisissant de ne pas mener une étude d'ethnogenèse classique qui se concentrerait exclusivement sur une reconstitution à partir du discours charrúa.

Nous avons opté, dans le cas présent, pour le parti-pris de traquer l'ensemble des manifestations mémorielles indiennes dans leurs relations à l'Etat et en particulier des mémoires charrúas pour comprendre les raisons de leur résurgence sur la scène politique actuelle. Dans ce contexte, silences et oublis forcés —selon les termes employés par Ricœur — acquièrent toute leur importance.

Rappelons ici que les interprétations avancées jusqu'à présent par l'Académie et les idéologues néo-Indiens sont :

1 – pour l'une : l'idée d'une invention culturelle, fabriquée à partir de quelques éléments culturels autochtones (les bribes de mémoire indienne) et d'une réinterprétation concomitante de l'Histoire.

2 – pour l'autre : l'existence d'une mémoire indienne transmise de manière souterraine et clandestine de génération en génération.

Pour étudier ces mémoires, nous avons mis à contribution l'Histoire et l'Ethnographie.

Dans cette conclusion, nous allons récapituler les différentes étapes de notre réflexion en signalant, pour chacune d'entre elles, le résultat auquel notre analyse nous a conduits. Nous verrons, ensuite, les principaux enseignements que cette thèse apporte et les voies qu'elle peut permettre d'envisager pour d'autres travaux à venir.

Pour ma part, j'ai été amené à travailler à partir de deux variables fondamentales : celle de la transmission et celle du secret, tant au sein des familles que dans le discours national.
Classiquement le discours national sur l'indianité s'est élaboré dans les manuels scolaires, la littérature, l'art et le discours académique en tournant le dos à un Indien réel dans les contextes successifs de l'exploration, de la Conquête et de l'Indépendance. Ce discours, qui a produit les clichés de l'Indien cannibale, de l'Indien frontière et de l'Indien romantique, a imprégné l'ensemble des représentations de la société uruguayenne.
A l'opposé, dès lors que l'on cherche à comprendre comment se sont élaborées les histoires familiales, on se heurte à la présence d'un secret, d'un non-dit, voire d'un silence sur l'Indien. Bien que l'on sache aujourd'hui, grâce aux travaux d'anthropologie biologique, que la proportion de personnes ayant une ascendance amérindienne en Uruguay représente plus du tiers de la population totale du pays, pourtant, dans les silences familiaux résonne toujours le bruit de l'Histoire officielle « extrême occidentale » et le secret laisse souvent place à la honte car celui-ci s'est élaboré dans un contexte où l'Indien est dévalorisé sur le plan social, tout comme l'est le Noir.
Nous avons constaté que ce secret perd peu à peu de son contenu en se transmettant, jusqu'à n'être plus « qu'une écorce sans noyau » devenant de la sorte un réceptacle à de possibles projections.
C'est pour ces raisons, que nous avons analysé tour à tour ces deux niveaux de transmission — celui de l'Etat et celui des familles — ainsi que leurs modes d'expression. L'évitement et l'occultation de l'Indien remplissent, bien évidemment, une fonction dans l'élaboration de l'identité nationale comme de l'identité familiale, dans le but de se donner une image de nation et de familles sans Indiens. Le déni de l'Indien fonctionne ici comme un relais entre l'identité nationale et familiale. Ce refoulement transmis à la fois au cœur des récits familiaux et nationaux, s'épuise cependant avec le déclin du modèle étatique, en ce début de XXI^{e} siècle.
La fragilisation du modèle national et par conséquent de son discours, les phénomènes que nous avons signalés comme des résonnances mémorielles, le *moment-mémoire* dans lequel

s'inscrit l'émergence des groupes de revendication indienne, et enfin le contexte socio-politique, constituent les conditions de l'émergence d'une autochtonie charrúa aujourd'hui.
L'éventuelle mais non impossible reconnaissance des Charrúas comme peuple autochtone en Uruguay, dans les années à venir, tendrait à prouver qu'une ethnie puisse naître à partir d'un processus de transmission « en creux », et par le biais d'un refoulement de l'indianité.
Les quelques « bribes » de mémoire que les discours néo-Indiens relient entre eux, nous indiquent une construction ignorant une mémoire transgénérationnelle et souterraine à l'opposé de ce qui est généralement admis par ces mêmes néo-Indiens. C'est en effet dans leur relation à l'Etat que ceux-ci trouvent ce qui légitime leur identité. Et c'est dans leur volonté de se réapproprier des lieux de mémoire, de réécrire l'Histoire et de revendiquer une reconnaissance qui passe également par les récupérations d'images issues de la légende nationale que s'élabore la nouvelle identité charrúa.
La principale difficulté de ce travail résidait dans l'absence de récits historiques provenant des Amérindiens —tel est le cas pour de nombreux pays latino-américains également. Les stéréotypes à propos des Indiens (cannibale, frontière, romantique) que nous avons évoqués ont servi à rendre invisibles non seulement d'autres populations indiennes mais également métisses dont l'histoire uruguayenne évite généralement de parler.
Il s'agit à la fois d'Indiens ayant rejoint les colons et ayant vécu parmi eux dès le XVI^{e} siècle et de Blancs devenus Indiens, aux yeux de l'Etat, en choisissant de vivre dans l'espace-frontière qui couvrait les deux tiers du territoire jusqu'au XIX^{e} siècle. La frontière mobile sur laquelle l'Etat a fait porter son contrôle, est toujours décrite comme une limite fixe par les sources coloniales et l'histoire contemporaine. Elle fut cependant, pendant les trois premiers siècles de la Conquête et encore aujourd'hui, un vaste territoire dont l'hétérogénéité et la complexité nous sont apparues notamment à Pepe Nuñez, aux travers de l'ensemble des pratiques métisses de ce bourg.
Deux moments sont à prendre en compte pour comprendre cette région : avant l'Indépendance du pays, vécurent en effet dans ces régions des immigrés extra-américains ainsi que des Indiens qui finirent par se mélanger tandis qu'après l'Indépendance et les massacres de la campagne de Salsipuedes, et plus particulièrement avec les vagues migratoires européennes de la fin du XIX^{e} siècle on peut observer une forte tendance endogamique (Basques se mariant entre eux, Galiciens, etc…).
Sur le plan idéologique, le métissage premier de ces contrées rurales a été évacué dans sa quasi-totalité des représentations et de l'Histoire ; quant au second, qui correspond « au creuset des races », il s'inscrit bien dans le projet d'un Etat uruguayen peuplé par la race

« uruguayenne ». Pourtant, nous avons démontré que quelques communautés indiennes, bien que réduites et isolées, étaient encore présentes sur le territoire en 1862.
La seule représentation que nous ayons du métis biologique dans l'iconographie et la littérature nationale est celle du gaucho. Ce personnage, qui surgit aux côtés de l'Indien romantique, est inscrit dans ce qu'il est convenu de considérer comme la construction idéologique de *l'orientalité mythique* du XIX^{e} siècle, celle d'un temps antérieur à l'existence de l'Etat. L'étymologie, fantaisiste ou non, du terme gaucho l'associe à *guacho,* l'orphelin ou le bâtard (le *huacho)* dans la mentalité populaire. Celui-ci porte en lui la faute d'avoir échappé à ses deux groupes d'appartenance originelle, pour *errer* dans un espace-frontière ; et ce personnage constitue l'objet du secret, tant dans les familles que pour l'Etat. Car en sa qualité de métis biologique il est, en définitive, l'enfant d'un malencontre et en conséquence il ne peut avoir de place dans l'Histoire officielle.
Mis au ban de la société de castes coloniales pour son sang-mêlé (*sangre manchada*) jusqu'au XIX^{e} siècle, le métis ne connaîtrait pas un meilleur sort avec l'Indépendance, l'Etat affirmant sa légitimité avec l'éradication du problème indien sur l'ensemble de son territoire.

En détaillant dans un même mouvement, et les étapes de la construction des représentations de l'Indien et celles de la construction de l'identité nationale, nous avons voulu mettre en lumière un dialogue nous permettant de dépasser la question d'une authenticité ethnique qui situerait l'indianité entre tradition et invention.
Il nous semble que la méthodologie qui consiste à relier le terrain à l'Histoire et qui porte sur l'évolution de la relation entre l'Etat et l'Indien, permet de mettre en lumière une série de dynamiques interactives et de comprendre des phénomènes actuels en prenant en compte la profondeur de leur histoire. Il est important de distinguer deux niveaux dans notre analyse. Le premier concerne le contexte historique, le deuxième l'ensemble de représentations et d'images de l'Indien. Notre travail s'appuie sur l'étude diachronique de ces deux objets.

La recherche généalogique nous a montré qu'en prenant en compte l'indianité en Uruguay, on découvre le métissage. B. García, seul descendant des Charrúas dont on ait une trace à Salsipuedes, est lui-même issu d'une famille qui vit s'unir des descendants d'Espagnols à plusieurs ethnies indiennes. Dans sa famille comme dans la mienne, l'Indien caché dans nos arbres généalogiques s'est fait discret dans les récits familiaux.
La transmission de ces origines gardées secrètes a fini, au cours des générations, par devenir la transmission de secrets vidés de leur contenu. Sans être forcément vécus de manière

traumatisante, ces silences conduisant au doute sur les origines ne pouvaient qu'être entourés de mystère et de honte. L'arbre généalogique se voyant dénué d'une partie de ses racines ne pouvait que fragiliser l'identité individuelle. La confirmation d'une origine indienne tout autant que sa mise au secret nous renseignent sur ce que fut la relation à l'Indien dès la Conquête, et cette négation de la mémoire a, bien entendu, des retentissements sur le présent.

Les témoignages de prétendus descendants Indiens au sein des groupes de revendication indienne, ainsi que ceux des habitants du bourg rural de Pepe Nuñez sont venus confirmer la fracture qui s'est opérée dans le temps en raison de l'absence de transmission culturelle indienne. Nous n'avons pu recueillir que des « bribes » de mémoire peu nombreuses, caractérisées par leur sujetion à des représentations d'un Indien créé par l'Etat. Ces bribes sont les pièces d'un puzzle, trop clairsemées pour permettre un assemblage complet. L'oubli qui sépare ces bribes a été rempli au fil du temps par des représentations en grande partie imaginées par l'Etat, ne parvenant en définitive qu'à former des images floues et imprécises .
En questionnant ces gens qui se proclament aujourd'hui descendants, en les sollicitant sur leurs origines et sur leurs revendications, j'ai mesuré combien existe pour eux à travers leurs récits la nécessité de combler les vides de cette fracture mémorielle. A partir de ce constat nous avons qualifié ces mémoires de mémoires mutilées bien qu'elles cherchent à établir des liens avec le passé.
A la différence de ce récit mémoriel, le récit historique dont nous avons observé la fabrication dans les livres scolaires, n'a pas considéré utile de se donner un mythe indien fondateur, tel qu'il peut en exister un au Mexique par exemple où les Aztèques font figures d'ancêtres. Il est vrai que l'une des caractéristiques historiques principales de la région est en effet le retard de sa conquête et de son exploration par rapport au reste du continent américain.
Les ancêtres de la nation uruguayenne, que les enfants se remémorent tous les matins dans les chants patriotiques de l'école, sont d'importation européenne. Il s'agit des « Trente Trois Orientaux » dont on célèbre la Croisade mythique. Une des conséquences de ce mythe fondateur de l'Etat-nation, fut la création à postériori d'un Indien national mort et enterré dans les livres scolaires.

Les récits de vie qui m'ont été racontés m'ont permis de remarquer une correspondance dans deux domaines : la militance politique et l'engagement dans la recherche d'une indianité. Dans les deux cas, ces engagements impliquent un processus identitaire. La mémoire des événements vécus (mémoire épisodique) entre alors en résonnance avec la mémoire des

connaissances acquises (mémoire sémantique). L'idée de résonnance est ici à comprendre du point de vue musical, comme lorsqu'on obtient la vibration d'une corde sans la toucher sur une guitare, par le fait de jouer la même note sur une autre corde. La relation entre les deux objets, ces deux *cordes de la mémoire*, déclenche alors une énergie qui, dans les faits, permet aux acteurs de s'engager dans leurs quêtes d'une indianité avec tout ce que cela implique.

Notre travail de terrain à Pepe Nuñez avait pour objectif de tenter de déceler dans un village isolé, et dont la relation à l'ethnie charrúa dans le passé justifia le choix, les reliquats d'une présence indienne. Le terrain a révélé une relation à l'indianité ambigüe. Le secret qui entourait l'un des descendants du cacique Sepé trouve ainsi son pendant dans la honte d'une une petite fille, repérée en raison de ses traits et de ses origines familiales comme descendante d'Indiens.

La propagande nationale qui avait adopté pour image celle d'une « Suisse de l'Amérique Latine » connut un déclin à partir des années 1960. Ce processus s'est vu renforcé par la dictature militaire de 1973-1985 qui vint affaiblir davantage l'image d'un Etat protecteur et bienveillant. Pour la première fois, des discours de revendication de la composante indienne dans l'identité uruguayenne virent le jour dans le théâtre (Restuccia, 1985), les arts graphiques (Romero, 1985) et surtout la littérature (de Mattos, 1988). Des ouvrages de révision historique, mettant en valeur l'Indien charrúa et dénonçant l'occultation du métissage par un projet politique de type conspirationniste, allaient se multiplier. Ce que nous avons appelé le *renouveau indien,* construit une image à partir de l'Indien *national* et de l'*Indien frontière*, en élaborant un modèle de l'Indien anhistorique.

A la fin des années 80, la chute des régimes socialistes d'Europe de l'Est vint affaiblir le discours des mouvements politiques de gauche. Parallèlement, le développement des technologies de la communication eut pour conséquence la diffusion et l'universalisation des sentiments nationalistes et ethniques (K. Deutsch, 1962). C'est à l'intersection de ces deux phénomènes que le discours politique du *renouveau indien* propose une alliance entre le combat pour une redistribution des richesses plus équitable et la défense d'un environnement dont les peuples autochtones font partie. L'interdépendance croissante des économies et l'expansion des échanges et des interactions humaines que l'on désigne par le terme de mondialisation a également joué son rôle, en facilitant les relations entre associations politiques et indigénistes, mais aussi en accentuant la crise du modèle étatique.

Sur le plan symbolique, l'Indien, en tant que représentation antinomique de l'Etat, ressuscitait avec l'affaiblissement de celui-ci. La transmission « en creux » de cet Indien « sans Histoire »

allait être visible. La persistance de mythes tels que celui de Solís dévoré par les cannibales et de la *garra charrúa*, que l'école n'enseigne pas, sont là pour nous le confirmer.
Simultanément à l'irruption des récits du *renouveau indien,* apparaissent les premiers groupes de revendication indienne.
L'association indigéniste AIDU, née en 1989 pour protéger des M'byá Guaraní de passage sur le territoire national, allait être suivie la même année par la formation d'une association de descendants de Charrúas (ADENCH). En 1992, la célébration des 500 ans de la découverte de l'Amérique déclencha au niveau continental des mouvements de résistance qui s'illustrèrent par diverses demandes de réparation. Ce rapport au passé, qui légitime une justice a posteriori s'inscrit dans une évolution née avec la fin de la Seconde Guerre mondiale et les travaux de mémoire sur la Shoah.
Le contexte d'après-dictature en Uruguay comporte les caractéristiques que P. Nora désigne sous l'expression de *moment-mémoire*. Ainsi, accompagnant le déclin du modèle étatique, la légende nationale se voit remise en question et ce sont des démarches mémorielles qui vont instrumentaliser l'Histoire. Les groupes de « descendants » et les groupes indigénistes vont, en effet, multiplier les actes de mémoire, avec pour but une révision historique autour du massacre de Salsipuedes et du passé indien en Uruguay dans son ensemble. L'irruption des groupes de revendication indienne coïncide avec la sortie de la dictature et l'amnistie des crimes de la répression, plébiscitée à deux reprises par la population uruguayenne.
Entre l'amnistie des crimes de la dictature (1973-85) et l'amnésie pesant sur les massacres des Indiens, il existe un rapport analogique qui nous renvoie à la notion de résonnance que nous avons signalée entre l'Histoire récente et l'Histoire des origines de la Nation. Le point commun évoqué pour ces deux moments historiques est la violence de l'Etat au moyen de l'armée.

L'intention déclarée des groupes indigénistes, indianistes et Néo-charrúas de se réapproprier l'Histoire se manifeste dès les années 90 dans son affrontement avec le discours académique. L'anthropologie biologique a servi la cause des associations qui pouvaient prouver, par le biais d'analyses d'ADN, une ascendance génétiquement indienne. Avec le retour des restes de Vaimaca Perú, ce cacique charrúa emmené en France dans une exposition humaine en 1833, l'Etat entendait récupérer une figure indienne à son profit. Mais au-delà de cette figure indienne, c'est toute la geste artiguiste (1811-1820) que l'on tente d'intégrer au roman national.

Les polémiques que l'on observe aujourd'hui autour du bicentenaire de l'Indépendance confirment une volonté de déplacer en amont, vers l'époque d'Artigas, les dates officielles de l'Indépendance uruguayenne (1830). Artigas, surnommé « le protecteur des peuples libres », a été la seule autorité à accorder un territoire aux Indiens et ce « prócer » dont l'image a été élaborée à la fin du XIX^{e} siècle, est depuis lors et jusqu'à aujourd'hui, la seule figure historique qui permette de réconcilier l'ensemble des Uruguayens.

Ce déplacement de dates en amont permettrait d'occulter la véritable conjonction d'intérêts qui fut à l'origine de la nation uruguayenne en 1830 et qui correspondait au souhait de l'Angleterre d'établir un Etat-tampon entre le Brésil et l'Argentine, et non à une volonté émancipatrice comme est décrite, par l'Histoire, la geste artiguiste.

Le mouvement Néo-Charrúa uruguayen s'inscrit donc au moins dans une continuité, celle d'un ensemble de constructions historiques qui auront vu l'Indien cheminer entre mémoires et oublis, avec l'objectif commun de bâtir l'image d'une Nation la plus européenne possible, la Nation Uruguay.

Bibliographie

Le classement choisi pour cette bibliographie est d'abord thématique. Les thèmes ainsi retenus furent les suivants :

- **Ethno-histoire indienne de la région**
- **Histoire nationale**
- **Littérature et théâtre**
- **Manuels scolaires**
- **Missions religieuses**
- **Récits de voyageurs (XVI^{e}- XIX^{e})**
- **Archéologie**
- **Ouvrages généraux sur la thématique**

A l'intérieur de chaque partie les références sont classées par ordre chronologique de parution, puis par ordre alphabétique du nom de l'auteur.

Ethno-histoire indienne de la région

HERVAS Y PANDURO, Lorenzo. Saggio pratico delle lingue con prolegomeni ed una raccolta di orazioni dominicali in piú di trecento lingue e dialetti *in* Idea dell'Universo, Cesena : Tomo XXI, 1787.

HERVAS Y PANDURO. Cátalogo de las lenguas según las naciones conocidas, y enumeración, división y clases de estas según la diversidad de sus idiomas y dialectos. 6 vols. Madrid : 1800-1805.

Autos de las hostilidades de los indios Guenoas (Charrúas, Bohanes) contra los Guaranís. Biblioteca Nacional de Río de Janeiro. Coleçao de Angelis, I -29,3, 70, 1705-1708.

PARDO RIBADENEIRA, Antonio. Memoria sobre la manera de contener los designios usurpadores de los portugueses, las correrías de los indios charrúas ; expone asimismo, su opinión respecto del régimen interno de los pueblos misioneros uruguayos. Archivo General de la Nación. Montevideo : Adquisición Falcão Espalter. Caja 323, carpeta 3, 1805.

DIAZ, Antonio F. Publicado por José J. Figueira « Eduardo Acevedo Diaz y los Charrúas ». . Montevideo : Editorial del Universal, Boletín Histórico del Ejército. Nos 193-196 (1977) pp. 288-294, 1833 (16/X).

DIAZ DE GUZMAN, Rui. Historia Argentina del descubrimiento población y conquista de las provincias del Rio de la Plata. Escrita por …, an el año 1612 In Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata, ilustradas con notas y disertaciones por Pedro de Angelis, tomo I, Buenos Aires, 1835.

GUEVARA, José. « Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán, por el P. Guevara, in Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata, ilustradas con notas y disertaciones por Pedro de Angelis, Tomo II, Buenos Aires, 1836.

DEL BARCO CENTENERA, Martín. La Arjentina o la conquista de la Plata. Poema histórico. In Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata, ilustradas con notas y disertaciones por Pedro de Angelis, tomo II, Buenos Aires, 1836. (1ère édition à Lisbonne en 1602 par Pedro Crasbeek).

PRITCHARD, James Cowles. Histoire Naturelle de l'homme comprenant des recherches sur l'influence des agents physiques et moraux considérés comme causes des variétés qui distinguent entre elles les différentes races humaines. Paris, 1843, 2 vols.

ORBIGNY, Alcide (Dessalines d'). L'homme américain (de l'Amérique Méridionale), considéré sous ses rapports physiologiques et moraux – Paris : Pitois-Levrault et Cie. Libraires Editeurs ; Strasbourg : F.G. Levrault, 1839, 2 vols. 795 p.

DEMOFILO (Séudonimo). Diccionario al uso. Charrúas *In* El Defensor de la Independencia Americana, Miguelete. Publicado por J.J. Figueira « Eduardo Acevedo Díaz y los Charrúas » *In* Boletín Historico del Ejército Nos 193-196 (1977) pp 302-312, Montevideo. 1845 (26/V, 15/V, 1°/VII)

OVIEDO, S. Fernandez de. Historia General y Natural de las Indias. Madrid : Real Academia de la Historia, 1851.

BURMEISTER, M. Über Alterhümer am Rio Negro und Rio Parana. Zeitschrift für Ethnologie. Berlin : Verhandlungen der Berliner Gessellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, vol. IV, 1872.

BURMEISTER, M. Sur les crânes, les mœurs et l'industrie des anciens Indiens de la Plata. Congrès International d'Anthropologie et d'Archéologie Préhistorique (1872). Compte-rendu de la 6ème session. Bruxelles : C. Muquardt, 1873.

LISTA, R. Los charrúas. Anales de la Sociedad Científica Argentina. T. XI, Buenos Aires, 1881.

STUNZ, M. El Indio Isidoro Salinas *In* La Ilustración del Plata N° 42, Montevideo, 1888(29/1).

POLANCO, Modesto. Los Indios Charrúas. La Epoca, Montevideo. 1890 (10/IX)

ACEVEDO DIAZ, Eduardo. Etnologia indígena. La raza charrúa a principios de este siglo *in* La Epoca, Año V, N° 1258-1260, Montevideo. 1891 (7,8,9/VIII)

FIGUEIRA, José H. Los primeros habitantes del Uruguay *in* El Uruguay en la Exposición Histórico-Americana de Madrid. Montevideo : Imprenta Artística de, pp. 121-220, 1892.

ARAUJO, Orestes. El último Charrúa. Montevideo : El fogón N° 307, Montevideo : **1905 (22/XII).** Egalement in Revista Histórica T. IV N° 12 (XII-1911) pp. 641-644, 1905.

SCHULLER, R. Sobre el orígen de los charrúas. Santiago de Chile, 1906, 501 p.

BACHINI, Antonio**.** Galería indígena. Yamandú. Revista histórica T. 1 N°1 pp. 221-231, Montevideo. 1907 (XII)

SIERRA Y SIERRA, Benjamín. Aborígenes e indígenas del Uruguay *In* Revista Histórica de la Universidad T. II, año 2, N° 4 p. 26-47, Montevideo, 1909.

ARAUJO, Orestes. Arachanes. Revista Histórica T. II N° 6 pp. 716-718, Montevideo, 1910 (III).

ARAUJO, Orestes. Charrúas. Etnografía salvaje. De la educación que los indios charrúas daban a sus hijos. Revista Histórica T. III N°8 pp. 388-394, Montevideo, 1910 (XII).

ARAUJO, Orestes. Historia de los Charrúas y demás tribus indígenas del Uruguay. Montevide : Lib. Cervantes, 1911.

BACHINI, Antonio. Galería Indígena. Tabobá. La leyenda de nuestros antropófagos (Apuntes) *In* Revista Histórica T. IV N° 12 pp. 731-737, Montevideo, 1911.

TORRES, Luis María. Los primitivos habitantes del Uruguay. Buenos Aires : Cani Hnos. Biblioteca centenaria de la universidad Nacional de la Plata. T. IV, 1911, 616 p.

GODING, F.W. Los aborígenes del Uruguay *In* Impresiones de la República del Uruguay en el siglo XX. London : Lloyds Greater Britain Publishing Company Ltd. London, 1912.

GIMENEZ, E.E. El Charrúa. Revista Recuerdos del Terruño. Buenos Aires, 1913.

OUTES, Félix F. Sobre las lenguas indígenas rioplatenses. Materiales para su estudio. Buenos Aires : Revista de la Universidad de Buenos Aires, Tomo XXIV, 1913.

LARRAÑAGA, Dámaso A. Noticias sobre los minuanes (1813), Compendio del idioma de la nación chaná *In* Escritos del P.D.A. Larrañaga. Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay T. III, Montevideo, 1923. Otra edición en 1924.

SALLABERRY S. J., Juan F. Los Charrúas y Santa Fé, Gómez & cia impresores, Montevideo, 1926. 292 p.

SCHMIDT, Wilhelm P. Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde. Das Charrua. Heidelberg, 1926.

DE BARROS, Hipólito. Bosquejo histórico del Charrúa. Mimeografiado : Montevideo. s/p, 1930.

DEVINCENZI, G.J. I primi abitatori dell'Uruguay. La vie d'Italia, e dell'America Latina. Milano : Rivista Mensile del Touring Club Italiano. Anno XXXVI, N° 4, 1930.

RIVET, Paul. Les derniers Charrúas. Montevideo : Revista de la Sociedad Amigos de la Arqueología T. IV pp.5-117, 1930.

FLORINES, A. ; TOSCANO, A. Informe de Antecedentes arqueologicos del trazado de la linea de alta tension proyectada San carlos. S/E. Aceguá, 2009.

SALABERRY S. J., Juan F. Los Charrúas en la cartografía colonial. Montevideo : Revista del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay T. IX, 1932.

CABRERA, Pablo. Datos acerca de los indios charrúas extractados del Archivo Provincial de Santa Fé. Montevideo : Tribuna Social, 1934 (II-III).

PENINO, R. Etnografía del Uruguay, Suplemento dominical El Día, año V, n° 174, Montevideo, 1936. (10/V)

GOMEZ HAEDO, Juan Carlos. Un vocabulario charrúa desconocido. Montevideo : Boletín de Filología Instituto de Estudios Superiores T. I N° 4-5 pp. 323-350, 1937.

PEREA Y ALONSO, Sixto. Apuntes para la prehistoria indígena del Río de la Plata y especialemente de la Banda Oriental. Montevideo : Boletín de Filología T. I Instituto de Estudios Superiores, 1937.

VALDES, Pablo Lavalleja. Los últimos charrúas. Campos y Arados Año I N° 7, Montevideo. Autre édition in El Pueblo (Edición especial) III 1941, Tacuarembó, 1937 (IX)

IMBELLONI, José. Tabla clasificatoria de los indios. Regiones biológicas y grupos raciales humanos de América. (En Physis, Tomo XII, Buenos Aires), 1938.

ESCUDER, Ricardo. La última visión de los indios charrúas. Suplemento dominical El Día, Montevideo. 1938 (9/X)

OLIVERES, Francisco N. Población Indígena de la región Noreste de la República : Cerro Largo y Treinta y Tres *In* « Conferencias del curso de 1937 » Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay Imp. El siglo Ilustrado, Montevideo, 1938.

PEREA Y ALONSO, Sixto. Transcripción tipográfica y exégesis filológica provisional del Códice Vilardebó. Boletín de Filología Instituto de Estudios Superiores T. II N° 6-7 Montevideo, 1938.

PEREA Y ALONSO, Sixto. Inventario del acervo lingüistico conocido de los indígenas de la Banda Oriental del Uruguay. Boletín de Filología Instituto de Estudios Superiores 1939, T. II, Montevideo.

SERRANO, A. Los charrúas y las manifestaciones culturales del Uruguay medio. 1939, Revista Geográfica Americana. Año VI, vol. XII, n° 72, Buenos Aires.

DUPREY, Jacques. El fin de los últimos guerreros charrúas que escaparon a la matanza de Salsipuedes. Revista Nacional, 1940, IX, T. XII N° 35 pp. 216-222, Montevideo.

DUPREY, Jacques. El fin de los últimos charrúas en el Uruguay. Revista El Debate, 1940 (15/XII), Montevideo.

STORNI, Julio C. Nombres guaraníes de tribus. Boletín de Filología Instituto de Estudios Superiores, 1940, (IX), T III, Montevideo.

VIGNATI, Milcíades A. El catecismo güenoa del Abate Hervás. Notas del Museo de la Plata. 1940, Tomo V, Antrop., N° 18, Buenos Aires.

VALDEZ, Pablo L. Los últimos Charrúas. N° Extra de marzo, Diario El Pueblo, Tacuarembó, 1941.

DOMENECH, Gervasio. Pampas y otros indios en la banda Oriental, apartado de la revista de la sociedad de amigos de la arqueología, Tomo IX, año 1938 -39. Imp. El siglo ilustrado. Montevideo, 1944, 24 p.

ZAPATA GOLAN, A. Los chanáes en el territorio de la Provincia de Santa Fé. Ministerio de gobierno e instrucción pública – (Publicaciones del Depto de estudios etnográficos, Santa Fé, 1945, 38 p.

BRINTON, D.G. La raza americana (Buenos Aires), 1946.

SERRANO, A. The Charruas. Handbook of South American Indians. Washington : Ed. Smithsonian Institution. 1946, Bulletin 143, Vol. I.

SERRANO, Antonio. Los aborígenes argentinos (Buenos Aires,), 1947.

Anonimo. Los últimos Charrúas. Acción del 7/11/1948 s/a

1948 Métraux, A. The Guarani. *Handbook of South American Indians,* Washington D.C. vol. III, 1947, pp. 69-94.

Anónimo. Restos de una raza indomable. Aún hay charrúas en el Uruguay. Diario La Mañana. 1949, número del 12 de enero.

Anónimo**.** ¿Cual fué el último charrúa ? s/a El país. 6/6/1949

AYESTARAN, Lauro. La música indígena en el Uruguay, Impresora Uruguay, 1949, 40 p.

COMETTA MANZONI, Aida. El problema del Indio en América. Talleres Gráficos de Juan Castagnola, Buenos Aires, 1949, 121 p.

ALMIRON, C. Reseña y Etnografía de palabras guaraníes usadas en el Uruguay. Boletín de Filología, 1950, IV, 43-44-45 : 200 – 204 – Montevideo.

PERALTA, Anselmo Jover. El Guaraní en la Geografía de América. Ediciones Tupá. Buenos Aires, 1950.

CLARE, Dardo. Retablo Charrúa. 1a ed. Ed. Alfa, Durazno. Tercera edición, 1959 Ed. Medina, Montevideo.

PETIT MUÑOZ, Eugenio. La vivienda Charrúa. Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias 1950, N°5 pp. 37-80, Montevideo.

CASTILLO, S. La raza ausente. Suplemento dominical de El Día, 11 janvier, Montevideo, 1950.

STEWARD, J.H. (ed.) *Handbook of south american indians*, 7 tomes, Washington, 1950 (1946-1950)

SCHIAFFINO, Rafael. Influencia de la raza guarani en el Uruguay. SL Proceedings, eight american scientifics congress history and geography : land occupance and the frontier. pp 215-220 S.D. MONTEVERDE, Montevideo (ou feuilles S/ed), 1950.

RIVET, Paul et LOUKOTKA, Cestmir. Langues de l'Amérique – Famille Charrúa *in* Les Langues du Monde par A. Meillet et M. Cohen, Nelle Edition, Paris, 1952.

MARILUZ URQUIJO, José. Los guaraníes después de la expulsión de los jesuitas. Estudios Americanos. Sevilla : Revista de la escuela de estudios hispano-americanos de Sevilla, vol. VI, nº 25, 1953.

MARUCA SOSA, Rodolfo. Primitivos habitantes del litoral. Suplemento dominical El Día, (1/XI), 1953, año XXII, n° 1.035, Montevideo.

VIDART, Daniel. Antropología de la Patria Vieja. El indio. Suplemento dominical El Día, (13/IX) 1953, Montevideo.

CANALS FRAU, Salvador. Poblaciones indígenas argentinas (Buenos Aires), 1953.

MARUCA SOSA, Rodolfo. Los Charrúas ; distribución y ambiente en el que vivían. Suplemento « El día » año XXIII, n° 1098, p.6, Montevideo 31-1-1954.

MARUCA SOSA, Rodolfo. Los charrúas y sus costumbres. Suplemento dominical El Día, Montevideo, 1954 (28/II) año XXIII, n° 1102, p. 5.

MARUCA SOSA, Rodolfo. Los charrúas. Alimentos y refugios. Suplemento dominical El Día, Montevideo, 1954 (18/IV). año XXIII, n°1109, p. 14.

MARUCA SOSA, Rodolfo. Los charrúas. Suplemento dominical El Día, Montevideo. 1954 (2/V) », año XXIII, n° 1111, p. 14.

MARUCA SOSA, Rodolfo. Noticia Toponímica Indígena. Suplemento dominical El día, Montevideo, 1954 (4/VII).

MARUCA SOSA, Rodolfo. Algunos vocablos de nuestros indios. Suplemento dominical El Día, Montevideo, 1954 (5/IX)

MARUCA SOSA, Rodolfo. Alfarería indígena del Uruguay. Suplemento dominical El día, año XXIII, n° 1.145, Montevideo, 1954 (5/XII).

MARUCA SOSA, Rodolfo. Los Araxakes y su expansión article du 19/9/1954.

MARUCA SOSA, Rodolfo. Noticia toponímica indígena article du 4/7/1954.

MARUCA SOSA, Rodolfo. El guaraní y nuestra geografía article du 15/8/1954.

Anónimo « Calificada labor de difusión de nuestros valores aborígenes cumplióse en Europa. ». in El Diario, 1955, 19/I, Año XXXII, n° 11.313, Montevideo, 1954.

ACOSTA Y LARA, Eduardo. Los chaná-timbúes en la Banda Oriental. Apartado de Anales del Museo de Historia Natural Vol. VI N° 5, Montevideo, 1955.

MARUCA SOSA, Rodolfo. Agujeros de suspensión en la etnografía indígena. *In* El Día, suplemento dominical, 1955, 23/I, año XXIV, n° 1.149, Montevideo.

MARUCA SOSA, Rodolfo. El charrúa Ramón Mataojo. Suplemento dominical El Día, año XXIV, n° 1157, p. 11, Montevideo, 20-3-1955.

MARUCA SOSA, Rodolfo. Efigies charrúas. Suplemento dominical El Día, Montevideo, año XXIV,n° 1165, p. 7, Montevideo 8-5-1955.

MARUCA SOSA, Rodolfo. El indio en el naipe. Suplemento dominical El Día, Montevideo, 1955 (10/VII).

MARUCA SOSA, Rodolfo. Tacuabé. Suplemento dominical El Día, Montevideo. 1955 (7/VIII).

LAPIDO, J.M. Agoniza un indio oriental en la mayor pobreza, Tribuna Popular, Montevideo. 1955 (11/IX).

MARUCA SOSA, Rodolfo. Vaimaca (Pirú) y Senaqué. Suplemento dominical El Día, Montevideo, 1955 (15/IX).

SANZ, Victor. La propiedad en el Charrúa, Montevideo, 1955.

BLIXEN, Olaf. Acerca de la supuesta filiación arawak de las lenguas indígenas del Uruguay. Boletín de la sociedad de Antropología del Uruguay N°2, Montevideo, 1956.

FIGUEIRA, J.J. Contribución al estudio de la bibliografía de los aborígenes del Uruguay, « Los Charrúas » de Pedro Stagnero y « Cerros de las cuentas » por Mario Isola Talleres gráficos Gaceta Comercial, Montevideo, 1957.

MARUCA SOSA, Rodolfo. La nación Charrúa (Realizado sobre la base de varios artículos del autor publicados en el suplemento dominical El Día, desde 1953) Ed. Letras, Montevideo, 1957.

MARUCA SOSA, Rodolfo. Los Charrúas de 1833 en Paris. Suplemento dominical El Día, Montevideo, 1957 (1°/XII).

SALDANHA, José de. Noticia sobre los Minuanes. Boletín Histórico del Ejército N° 71-72 p. 186-189, Montevideo, 1957.

RAMIREZ, Arbelio. Dispersión de los últimos indios misioneros. Boletín del Banco Hipotecario del Uruguay, N° 82, Montevideo, 1958.

VIDART, Daniel. Sociología del malón. El día, suplemento dominical, Montevideo, 1958 -15-VI.

CORDERO, Serafín. Los Charrúas. Síntesis etnográfica y arqueológica del Uruguay. Montevideo : Editorial Mentor, 1960.

PEREZ DE CASTRO, J.L. Del alarido celta al charrúa. Grito biológico agresivo y de expansión. Suplemento dominical El Día, Montevideo, 1960 (10/I).

ACOSTA Y LARA, Eduardo. La guerra de los Charrúas en la Banda Oriental. Tomo I. Período hispánico, Monteverde y Cia, Montevideo, 1961.

ACOSTA Y LARA, Eduardo. La Guerra de los Charrúas en la Banda Oriental. P. Hispanico. Montevideo, 1961.

PERICOT Y GARCIA, L. América indígena. I. El hombre americano, los Pueblos de América, Madrid, 1961.

FIGUEIRA, J.J. Los primitivos pobladores de Salto *In* álbum « Salto : voz de la tierra y el hombre » Montevideo : Ed. Minas, 1962.

FIGUEIRA, J.J. Relaciones etnográficas entre Argentina y Uruguay. Jornadas Internacionales de Arqueología y Etnografía . Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires, 1962.

LOPEZ MONFIGLIO, César M. El totemismo entre los Charrúas. Cuadernos de Antropología N°1. Centro de Estudios Arqueológicos y Antropológicos Americanos « Dr. Paul Rivet », Montevideo, 1962.

VIDART, D. Los estratos culturales del Uruguay indígena in Amerindia n°1, Montevideo, 1962.

FIGUEIRA, J.J. Los primitivos habitantes de Rivera *In* álbum « Rivera 1862-1962 », Montevideo : Ed. Minas, 1963.

VILARDEBO, T.M. Noticias sobre los indios charrúas dadas por el Sargento Mayor Benito Silva 1841. Edición anotada por Baltasar Luis Mezzera Artes Gráficas Covadonga, Montevideo, 1963.

ACOSTA Y LARA, Eduardo. Panorama general de las culturas indígenas. Revista Amerindia N° 2, Montevideo, 1964.

Anónimo El último de los Charrúas vive en un rancho de Entre Ríos y tiene 144 años. Diario El País. 1964 (1/IV)

RONA, José Pedro. Nuevos elementos acerca de la lengua charrúa. Montevideo : Facultad de Humanidades y Ciencias, 1964.

RONDAN, Juan Carlos. Cerro Largo – Rumbo a Montevideo marcha una tribu de indígenas brasileños (bugres y xavantes). « El Día », Montevideo, 1964 (19/I).

MUÑOA, Juan Ignacio. « Los pueblos prehistóricos del Territorio uruguayo ». Revista Amerindia de Prehistoria y Etnología del Nuevo Mundo » del Centro de Estudios Arqueológicos y Antropológicos Americanos. N°3, Montevideo, 1965.

PERALTA JOVER, Anselmo. Guaranismos de la Banda Oriental. Almanaque del Banco de Seguros del Estado, p. 238 - año 1965.

SABAT PEBET, Juan Carlos. Sobre nuestras lenguas aborígenes. Cuadernos El Plata, Montevideo, 1965 (13/VI).

FIGUEIRA, José Joaquín. Iconografía de los aborígenes del Uruguay: el viaje de Enrique Ottsen (1599-1601). Algo acerca de la relación sobre el particular del Sr. Horacio Arredondo. Síntesis crítica. Ed. Buenos Aires, Buenos Aires, 1966.

CHIKHACHEV, Platon Alexandrovitch. A trip across the pampas of Buenos Aires (1836-1837) Center of Latinoamerican studies, occasional publications N°8, University of Kansas, Lawrence, 1967, 63 p.

DOBRIZHOFFER, Martín, Historia de los Abipones, Resistencia, UNNE, 1967, tomo I, p. 569.

IBARRA GRASSO D.E. Argentina indígena y prehistoria americana. Buenos Aires, 1967.

PONCE DE LEON, Luis R. Minuanes o Guenoas. Eran nuestros indígenas en la época de la fundación de Montevideo. Boletín Histórico del Ejército N° 112-114 pp. 23-40, Montevideo, 1967.

DOBRIZHOFFER, Martín, Historia de los Abipones, Resistencia, UNNE,1968, tomo II, 482 p.

LERMITTE, Carlos. Introducción a los Ultimos Charrúas de Paul Rivet. Revista Nacional N° 233 pp. 191-215, N° 234 pp. 369-391, Montevideo, 1968.

PETIT MUÑOZ, Eugenio. El mundo indígena *In* Enciclopedia Uruguaya N° 1, Montevideo, 1968.

ACOSTA Y LARA, Eduardo. La guerra de los Charrúas en la Banda Oriental. Tomo II. Período patrio, Monteverde y Cia, Montevideo, 1969.

BARRIOS PINTOS, Aníbal. Las parcialidades indígenas que encontrara Gaboto en nuestro territorio. Suplemento dominical El Día, Montevideo, 1969 (24/VIII).

BARRIOS PINTOS, Aníbal. El informe (A.G.) Oxchfvud (sic) sobre el ocaso de los charrúas. Suplemento dominical El Día, Montevideo. 1969 (16/XI).

PI HUGARTE, Renzo. El Uruguay Indígena. Colec. Nuestra Tierra N° 1 Montevideo, 1969.

SABAT PEBET, Juan Carlos ; FIGUEIRA, J.J. Las lenguas indígenas del Uruguay. 1969, Boletín Histórico del Ejército N° 120-123 pp. 188-220, Montevideo.

BARRIOS PINTOS, Aníbal. Palabras de la lengua charrúa en opinión de Lehmann-Nitsche. Suplemento « El día », año XXXVII, n° 1933, p. 9-10, Montevideo, 19-7-1970.

DOBRIZHOFFER, Martín, Historia de los Abipones, Resistencia, UNNE,1970, tomo III, 403 p.

OXEHUFVUD, A.G. Informe sobre la destrucción de los charrúas y el traslado de los cautivos a Montevideo. 1970, Revista Histórica N° 121-123, Montevideo.

MONTERO LOPEZ, Pedro. Los últimos charrúas y el teniente Obes. Suplemento dominical El Día, Montevideo, 1972 (31/XII).

GARCIA FLAVIO A. Charrúas semi-sedentarios. Suplemento dominical El Día, año XI, n° 2070, p. 9-10, Montevideo, 11-3-1973

GOMEZ, A. Falleció anciano que decía ser nieto del cacique Sépé » El Día, Montevideo. 1973 (31/VIII).

GOMEZ, A. Más opiniones sobre el cacique Sépé. El Día, Montevideo. 1973 (6/IX).

VASCONCELLOS, Amilcar. Cuando desde Tacuarembó renace el caudillo Sepé. El Día. Suplemento dominical. Montevideo. 10 p. 1973 (2-IX).

VASCONCELLOS, Amilcar. « Sepé-Tiaraja». El Día. Suplemento dominical. Montevideo. 1973 (9-IX).

BARRIOS PINTOS, Aníbal. Aquel año de 1785 en la reducción charrúa de la concepción. Suplemento « El día », año XLI, n° 2130, p. 2-3, Montevideo, 19-5-1974.

BARRIOS PINTOS, Anibal. Aborígenes e indígenas del Uruguay. Ed. Banda Oriental, Montevideo, 1975.

SUSNIK, B. Dispersión tupí-Guaraní prehistórica (Ensayo analítico). Paraguay, 1975.

Anónimo. « Agoniza en el Pasteur el último charrúa » El Diario, Montevideo, 1976 (5/XI).

BARRIOS PINTOS, Aníbal. De las vaquerías al alambrado. Ediciones del Nuevo Mundo, Biblioteca Uruguaya 5, Montevideo, 1976, 254 p.

GARCIA, Flavio. Los acontecimientos de 1825 en la Provincia Oriental a través de la prensa rioplatense. T. I-II Comisión Nacional de Homenaje del Sesquicentenario de los Hechos Históricos de 1825, Montevideo, 1976.

PUEYRREDON, Manuel A. Campaña de Misiones en 1828 *In* Boletín Histórico del Ejército N° 153-156 pp. 171-204, Montevideo, 1976.

SILVERA, A. « La historia del Indio Miguel, posible último eslabón de nuestra raza charrúa. Diario El Día, Montevideo. 1976 (30/V)

FIGUEIRA, J.J. Eduardo Acevedo Díaz y los aborígenes del Uruguay. 1977. Boletín Histórico del Ejército N° 189-192 / 193-196 pp. 115-618, Montevideo, 1977.

FIGUEIRA, J.J. Centenario Santa Clara de Olimar – 1878 – 7 de Marzo 1978 – Réédition de 1978 de Santa Clara, Polanco y los indios Charrúas. Estado Mayor del Ejercito, Dpto de Estudios historicos, « division historia ». Montevideo, 1977, 26 p.

MARTINEZ ROVIRA, Eduardo**.** Apuntes del campo de Rocha, Minuanes, tapes y charrúas en los informes de Francisco Gorriti, Gaspar de Munibe y Perico el Canario (1750-1752). Suplemento dominical El Día, Montevideo, 1977 (17, 24/IV).

ACOSTA Y LARA, Eduardo F. « Los guaraníes en el antiguo territorio de la República Oriental del Uruguay » Revista de la Sociedad Amigos de la Arqueología T. XVII pp. 87-105, Montevideo, 1978.

BECKER BASILE, Itala Irene ; PARIS DE CEBEY, Juana. Os indios da antigua Banda Oriental do Uruguai. Charrua e Minuano. Histórico, abastecimento e assentamento, sua relação con as frentes de expansão. Estudos Leopoldenses. Ano XIII, vol. 14, nº 47 pp. 130-171. São Leopoldo : Universidade do Vale do Río dos Sinos, 1978.

FIGUEIRA J.J. De las « Memorias » del Brig. Gral. Don Antonio Diaz. Apuntes varios sobre los indios Charrúas del Uruguay. Estado Mayor del Ejército – Departamento de Estudios Históricos, División historia Montevideo, 1978, 41 p.

Addenda al trabajo : Eduardo Acevedo Díaz y los aborígenes del uruguay. Estado FIGUEIRA, J.J. Mayor del Ejército. Departamento de Estudios históricos, división historia, Montevideo, 1978, 37 p.

GRECO, A. La antropología nos acerca a la primitiva cultura de los charrúas *in* Mundo color, 17/V, año III, n° 772, Montevideo, 1979.

NOSSAR SERPA, Dr Miguel. Eduviges La Palma una india misionera en el Durazno del siglo XX, in « La idea nueva » 2 / oct / 1979, Durazno.

MESTRE, Hilton C. Melo : 50 familias, con unos 200 indios de Matto Grosso, invadieron la ciudad de Melo de Paso de la « conquista » de Montevideo. El País. 1979 (6/XI)

Anónimo. Charrúa que vivió casi un siglo y medio, Los principios, San José. 1980 (18/IX).

Anónimo. Habrá más información sobre vida indígena *In* El Diario, 21/VII, Montevideo, 1980.

BLIXEN, Olaf. Sobre el llamado complejo Charrúa » Boletín del Museo Nacional de Historia Natural Vol. 2 N° 28, Montevideo, 1980 (IV).

ACOSTA Y LARA, Eduardo. Un linaje charrúa en Tacuarembó (a 150 años de Salsipuedes). Revista Facultad de Humanidades y Ciencias. Serie Ciencias Antropológicas Vol. I N° 2, Montevideo, 1981.

BARRIOS PINTOS, Aníbal. Caciques Charruas en Territorio Oriental. Almanaque del Banco de Seguros del Estado pp. 86-89, Montevideo, 1981.

BARRIOS PINTOS, Aníbal. Caciques abipones, guaraníes y minuanes en territorio oriental. Suplemento dominical El Día, Montevideo. 1981 (29/III).

SABAT PEBET, J.C. ; FIGUEIRA, J.J. Las lenguas indígenas del Uruguay. Investigaciones 1-3. Montevideo, 1981.

GONZALEZ RISOTTO, Rodolfo ; RODRIGUEZ VARESE, Susana. Contribución al estudio de la influencia guaraní en la formación de la sociedad uruguaya. Revista Histórica N° 160-162 pp. 200-316/ N° 163 pp. 219-295, Montevideo, 1992.

BASILE BECKER, Itala Irene. El indio y la colonización, charrúas y minuanes. Instituto Americano de pesquisas : São Leopoldo, 286 p, 1982.

CASTILLOS, Dolores. Aún queda un indio charrúa. Sobrevive descendiente de indios que tiene 108 años documentados. « El Diario » 22/VII, Montevideo, 1982.

BARRIOS PINTOS, Aníbal. Los indígenas del ciclo histórico en el actual departamento de Lavalleja. Suplemento dominical El Día, Montevideo, 1983 (10, 17/ IV).

CABRERA, Leonel. Los repartos indígenas de 1831. Revista Antropológica Año I N° 2 pp. 31-34, 1983.

Hallazgos el potrero de la negra. El crepusculo de los Charrúas. El país. Suplemento de los domingos, 2nda sección, 3 de abril 1983.

PALMA, Daniel. ¿ Son estos los últimos charrúas ? Suplemento dominical. El País, Montevideo. 1983 (6/XI).

El exterminio charrúa (segunda y última parte) En la cueva del tigre de Piedra Sola. Suplemento « La revista » de la Mañana del 25/3/1984.

ACOSTA Y LARA, Eduardo. Salsipuedes 1831. Los lugares. Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias Serie Ciencias Antropológicas Vol. I N°4, Montevideo, 1985.

PADRON FAVRE, Oscar « El aporte poblacional indígena a la sociedad uruguaya » I Encuentro Nacional de Historia-Revista Hoy es Historia N° 14 (1986) pp. 87-92. Montevideo, 1986.

PADRON FAVRE, Oscar. El aporte poblacional indígena a la sociedad uruguaya » I Encuentro Nacional de Historia-Revista Hoy es Historia N° 14 (1986) pp. 87-92, Montevideo, 1986.

BARRIOS PINTOS, Aníbal. El extinguido pueblo de San borja del Yí en « San José – de la prehistoria a nuestros días », Montevideo, 1986.

GIANCOTTI TASSONE, Vicente. ¿ En qué estado se hallan los estudios relativos a los indígenas del Uruguay ? Revista « América Meridional » N° 6 pp. 95-111, Montevideo, 1986.

MELIA, B. El Guaraní conquistado y reducido. Bib. Paraguaya de Antropología. Vol. 5. Asunción, 1986.

PADRON FAVRE, Oscar. Sangre indígena en el Uruguay, Mim. Pesce, Montevideo, 1986.

PADRON FAVRE, Oscar. Entrega de niños Charruas en el Durazno. Revista Antropológica N° 4 pp. 3-7, Montevideo, 1986.

SANS, Mónica ; MAÑE-GARZON, Fernando ; KOLSKI, Renée. Presencia de la mancha mongólica en recién nacidos en Montevideo. Archivos de Pediatría del Uruguay N° 57 pp. 149-156, Montevideo, 1986.

Anónimo**.** Una tribu guaraní de Matto Grosso en el Parque Municipal, El telégrafo, Paysandú, 1987 (20/V).

BALAO, Raúl. Indios de Matto Grosso acamparon en Cardona. El Día, Montevideo, 1987 (24/V).

PADRON FAVRE, Oscar. Presencia indígena en nuestra historia. Revista Hoy es Historia, 1987, VI, N° 21 pp. 84-90, Montevideo.

TRASOQUI, Marino. La rebelión charrúa en las Malvinas, Línea Blanca. Nº2, diciembre, Montevideo, pp. 101-108, 1987.

ALFARO, Hugo. Aborígenes guaraníes entre nosotros – que el indio nos dé una mano, Brecha, Montevideo, 1988 (26/II).

Anónimo. Por primera vez en la historia del país se reunieron desdendientes de indígenas, El Telégrafo Paysandú, 1988 (8/XI).

GONZALEZ RISOTTO, Rodolfo, RODRIGUEZ VARESE, Susana. El proceso de aculturación de los guaraníes-misioneros en la sociedad uruguaya *in* Anais do VII Simposio Nacional de Estudos Misioneiros, Santa Rosa, 1988.

HARDY COLL, Daniel. La « garra » no se muere. Registraron 65 familias con ascendencia de charrúas. El País, Montevideo. 1988 (1/VIII).

HUNTER, J.A. El poder Charrúa. Raíces de la orientalidad. Montevideo : Ed. Tae, 1988.

SANS, Mónica. Las poblaciones prehistóricas del Uruguay » – UdelaR, Fac de Humanidades y Ciencias, Montevideo, 1988.

YULIANI, Jorge. Ya se detectaron y ficharon 55 familias que descienden directamente de indígenas. La republica, Montevideo. 1988 (7/VII).

YULIANI, Jorge. Ubicaron nuevas familias con ascendencia indigena. La República, Montevideo, 1988, (12/VIII).

Anónimo**.** Sangre indígena en Salto. El Telégrafo, Paysandú. 1989 (27/III).

ACOSTA Y LARA, Eduardo. Salsipuedes 1831. Los protagonistas. Revista del Instituto Historico y Geográfico del Uruguay Vol. XXVI pp. 73-104, Montevideo, 1989.

BARRIOS PINTOS, Aníbal. El pueblo misionero de Bella unión en « Artigas. De los aborígenes cazadores al tiempo presente » T. I. Ministerio de Educación y Cultura, Montevideo, 1989.

BARRIOS PINTOS, Aníbal. Paysandú. Historia General. T.I Los indígenas del tiempo histórico, Intendencia de Paysandú, Montevideo, 1989.

CABRERA, Leonel. El pasado que negamos. Anales VI Encuentro Nacional y IV Regional de Historia pp. 115-117, Montevideo, 1989.

CABRERA, Leonel. Los « indios infieles » de la Banda Oriental y su participación en la guerra guaranítica. Revista Estudios Ibero-Americanos XV-1 pp. 215-227, Porto Alegre, 1989.

MONTERO LOPEZ, Pedro. Desde Santa Rosa del Cuareim a San Francisco de Borja del Yí. Separata de la Revista del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay, n° 26, Montevideo, 1989.

PORZECANSKI, Teresa. Curanderos y caníbales. Ensayos antropológicos sobre Guaraníes, Charrúas, Terenas, Bororós y Adivinos. Montevideo : Luis Retta Editor, 1989.

SALUEDA, Hermes. Los indígenas ya tienen documentación uruguaya. Montevideo. El Día, 1989 (6/III).

ELISSALDE, Roberto. En Fray Bentos con los Mbyá – Hacia la tierra sin mal. Brecha. Montevideo, 1989 (14/VII).

Declaración de principios de ADENCH. Trinidad, 19/8/1989. Texte manuscrit.

ADENCH, proyecto cultural, Montevideo, juillet 1990.

Anónimo. Contada por un orgulloso descendiente – Historia – Historia de los alemanes, ingleses y tolderías indígenas cuando los charrúas estaban aquí. El país, 1990 (15/IX).

BRALICH, Gastón. Que los parientes… Las pruebas genéticas de nuestro pasado indígena, « Brecha », Montevideo, 7 septembre 1990.

CURI, Lidia. Descendientes asociados por las raíces indígenas. Montevideo, (4/X) El Día. 1990.

GONZALEZ RISOTTO, R. Y Rodríguez, S. Los últimos pueblos de guaraníes en la Banda Oriental del Uruguay entre los años de 1820 y 1862. En: Missoes: Trabalho e Evangelizaçao, pp. 203-241. Santa Rosa, 1990.

GRASSI, Abayubá ; PORTA, Cristina. El estado Oriental y el etnocidio de la nación charrúa » Anales VII Encuentro Nacional y V Regional de Historia pp. 177-185, Montevideo, 1990.

GIORGI, Alvaro di ; IRIARTE, José ; SEGOVIA, Alejandro. Aportes del Diario de Operaciones de Jorge Pacheco al conocimiento de los indígenas del Uruguay. Anales VII Encuentro Nacional y V Regional de Historia pp. 210-215, Montevideo, 1990.

POLLERO, Raquel. Estudio de la población de Tacuarembó en base a datos histórico-demográficos. Anales VII Encuentro Nacional y V Regional de Historia pp. 216-226, Montevideo, 1990.

SANS, Mónica, MAÑE-GARZON, F., Kolski, R., Solla, H., Portas, M., Barreto, I. « Análisis del grado de mestizaje en la población de Montevideo, Uruguay, de acuerdo a tres marcadores genéticos. (Resumen). Primer congreso de la ALAB, Montevideo, 1990.

SANS, Mónica, POLLERO, R. Proceso de integración de la sociedad uruguaya, Informe presentado a la Comisión Quinto Centenario, Madrid, 1990.

SOLLA OLIVERA, H ; SOIZA LARROSA, A ; ALFONSO PEIRANO, R. « Revisión de un estudio radiográfico sobre el esqueleto de Vaimaca Pirú » Anales del VII Encuentro Nacional y V Regional de Historia pp. 239-246, Montevideo, 1990.

ANONIMO. El País – Los traerían de Francia. Repatrarían los restos de Vaimaca, Senaqué y Guyunusa, últimos Charrúas, 1991, (25/III).

ANONIMO. Micaela guyunusa, calle de Trinidad – Descendiente de indígenas y cientos de uruguayos recordaron la Nación Charrúa, (15/IV) El País, 1991.

BARRIOS PINTOS, Aníbal**.** Los aborígenes del Uruguay. Ed. Linardi y Risso, Montevideo, 1991.

BARRIOS PINTOS, Aníbal. Las cautivas. Almanaque del Banco de Seguros del Estado, Montevideo, 1991.

CABRERA, L. « Guaraníes » en el este uruguayo. ¿Ocupación o influencia? In : anales de la VI reunião científica da Sociedade de Arqueología Brasileira. Río de Janeiro, 1991.

GONZALEZ RISOTTO, R. ; RODRIGUEZ, S. Guaraníes y Paisanos. Ed. Nuestra Tierra. Montevideo, 1991.

HOUOT, Annie.L'indien au XIX° siècle dans l'ancienne banda oriental
Thèse de doctorat – EHESS Paris, 1991.

SANS, Mónica. Características genéticas de la población uruguaya en base al sistema HLA y otros marcadores sanguíneos, y su relación con poblaciones parentales y latinoamericanas. Tesis para la obtención del grado de magister, PEDECIBA, Facultad de Ciencias, Universidad de la República, 1991.

ACOSTA Y LARA, Eduardo. Los Charrúas y las leyes de Indias en la Banda Oriental. Revista Nacional N° 238, Montevideo, 1992.

BARRIS, Pilar. La mujer indígena en la Banda Oriental : contribución al estudio de la mujer indígena. Montevideo : Tristán, 1992, 20 p.

GONZALEZ, Rodolfo ; RODRIGUEZ, Susana. Los Guaraní-misioneros en el poblamiento de la Banda Oriental del Uruguay. Revista « Hoy es Historia » N° 50 pp. 63-70, Montevideo, (III-IV) 1992.

MICHOELSSON, Omar E. En búsqueda de un mundo indígena perdido (serie de notas) Semanario Batoví, Tacuarembó. 1992-1997 (II-IX).

ACOSTA Y LARA, Eduardo. La campaña de 1831 contra los charrúas. Revisión y comentarios, Montevideo, 1993.

ANTON, Danilo. Nuestro Uruguay Pirí – descorriendo los velos de una historia racista, Danilo Antón. Ed. Mundo Afro. Montevideo, 1993, 82 p.

CABRERA, Leonel. Situaciones de contacto y políticas indígenas coloniales para el área uruguaya y surbrasileña. Anales del III Congreso Internacional de Etnohistoria Universidad Nacional de Chile, Santiago de Chile, 1993.

LORIER, Eduardo ; RIVA, Nina. El mestizaje, los indios y nosotros. El Heraldo (edición especial), Florida, 1993 (25/VIII).

MICHOELSSON, Omar E. La cautiva (Série d'articles) Semanario El Batoví, Tacuarembó, 1993 (IV).

PI HUGARTE, Renzo. Los indios del Uruguay. Colección Mapfre, Madrid, 1993. Reeditado en Uruguay 1999 Ed. Banda Oriental, Montevideo.

PORZECANSKI, Teresa. Curanderos y caníbales. Luis A. Retta. Montevideo, 1993.

BRACCO, Diego. Guenoas. Ministerio de Educación y Cultura, Montevideo, 1994. (autre éd en 1998).

CAMPAL, Esteban. « La cruz y el lazo » Ed. Banda Oriental, Montevideo, 1994.

FEIJOO SEGUIN, María Luisa. Los Charrúas y sus creencias. Revista Hoy es Historia N° 64, pp. 25-35, Montevideo, 1994.

CAPDEPONT, Irina ; MAROZZI, Oscar. El indígena en la guerra contra el Brasil » in « Arqueología en el Uruguay. VIII Congreso Nacional de Arqueología Uruguaya. 1994 » pp. 262-266, Montevideo, 1995.

POENITZ, A.J.E. La sociedad guaraní-misionera oriental entre 1830-1832. En: XV Encuentro Regional de Geohistoria, pp. 47-59. Gdor. Virasoro, Corrientes, 1995.

SANS, Monica (compiladora). Bases para un estudio de la población uruguaya. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo, 1994.

BARRIOS PINTOS, Aníbal : Santo Domingo Soriano : Su nacimiento y desarrollo en tierras entrerrianas y su traslado a la isla del vizcaino. Boletín histórico del ejército Nº 291-293. pp 7-32. Montevideo. 1996.

CUREL, François de. Reseña sobre los indígenas de América del Sur y en particular sobre la tribu de los indios charrúas. (prólogo de Daniel Vidart) Ed. Vintén. Montevideo, 1996.

MARTINEZ BARBOSA, Rodolfo. El último Charrúa, de Salsipuedes a la actualidad. Ediciones Rosebud, 1996.

PADRON FAVRE, Oscar. Ocaso de un pueblo indio. Historia del éxodo guaraní-misionero al Uruguay. Ed. Fin de Siglo, Montevideo, 1996.

RIVET, Paul. Los últimos charrúas. (Traducción de Monica Sans) Ed. de la Plaza, Montevideo), 1996.

VIDART, Daniel. El Mundo de los Charrúas. Ed. Banda Oriental, Montevideo, 1996. (aut éd en 1998).

BIANCHI, Diana. Imágenes y realidades sobre la pobreza del indio en la Banda Oriental *In* Luis Ernesto Behares-Oribe Cures (organizadores) « Sociedad y Cultura en el Montevideo Colonial » Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-Intendencia de Montevideo pp. 233-250, Montevideo, 1997.

CABRERA, Leonel. El rol del ganado vacuno en la organización socio-económica del indígena de la Banda Oriental » IX Congreso Nacional de Arqueología Uruguaya,Colonia del Sacramento, 1997.

CABRERA, Leonel ; BARRETO, Isabel. Indios, frontera y hacendados en el sur de la Banda Oriental *In* Luis Ernesto Behares-Oribe (organizadores) « Sociedad y Cultura en el Montevideo Colonial » Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-Intendencia de Montevideo 251-264, Montevideo, 1997.

Regreso a casa. Parlamentarios presentan proyecto para repatriar restos de los últimos charrúas. La república. 16 de setiembre de 1997. s/a

PADRON FAVRE, Oscar. I - Salsipuedes : conclusión del conflicto interétnico Charrúa-Guaraní ; II – Presencia indígena en el pobrerío oriental. – Trabajos presentados en el IX congreso nacional de arqueología uruguaya. Colonia del Sacramento, juin 1997 in PADRON FAVRE, Oscar. Cuadernos de Estudios Historicos y Sociales, serie « Guaraníes misioneros », nº 1, noviembre 1997, Ed. Medios. Montevideo, 1997, 27 p.

PORLEY, Rodolfo. El laberinto de Salsipuedes. La República, Montevideo, 1997.

SANTIAGO, Rafael de. ¿ Por qué no estuvo la Infantería en la etápa final de la campaña contra los charrúas en 1831 ? » Boletín Histórico del Ejército N° 294-297 p. 27-32, Montevideo, 1997.

SANCHEZ, Sergio. Canaexé : Charrúas sobrevivientes de Salsipuedes en el Chaco. 83 páginas, Montevideo, Ediciones Rosebud, 1997.

ACOSTA Y LARA, Eduardo. Los dos Gervasios. Los minuanes y los Charrúas eran así », Montevideo, 1998.

ANTON, Danilo. El pueblo Jaguar : lucha y sobrevivencia de los charrúas a través del tiempo. Ed. Piriguazú, Montevideo, 1998.

CABRERA, Leonel ; BARRETO, Isabel. Los procesos de desintegración socio-cultural indígena durante el siglo XVI y comienzos del XVII en el sur del Brasil y Río de la Plata. IV Congreso Internacional de Etnohistoria, Lima, 1998.

MORQUIO BLANCO, Luis. Un supuesto malón de los indios minuanes. Revista Desmemoria N°18 pp.188-193, Buenos Aires. 1998 (V-IX).

BARRIS, Pilar. Evocación de las indias charrúas.Esa tristeza que tienes…La república de las mujeres. 22/2/1998.

GIL, Elena. El Charrúa ilustrado. S/E. Montevideo, 1998.

BRACCO, Diego. Una degollación de charrúas. Ed. Librería Retta, Montevideo, 1999.

CABRERA, L. Explotación ganadera guaraní-misionera en el territorio de la Banda Oriental. En: Actas XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina, (2):155-162. La Plata, 1999.

CURBELO, C. Análisis del uso del espacio en "San Francisco de Borja del Yi" (Depto. de Florida, Uruguay). En: Sed non Satiata. Teoría Social en la Arqueología Latinoamericana Contemporánea. (Zarankin y Acuto, eds.) Ed. Del Tridente. Buenos Aires, 1999.

CURBELO, C. Los procesos de cambio en los guaraníes-misioneros en el siglo XIX. Un caso en estudio: San Francisco de Borja del Yí. (Depto. de Florida, R.O.U.) En: Actas del XI Congreso Nacional de Arqueología Argentina (Diez Marín, C. Ed.), 2: 171-181, La Plata, Argentina, 1999.

PADRON FAVRE, O. No venimos solo de los barcos. Hacia un nuevo paradigma genealógico para el Uruguay del siglo XXI. Ed. de l'auteur. Durazno, 1999.

PI HUGARTE, Renzo. Historias de aquella « gente gandul ». Españoles y Criollos vs Indios en la Banda Oriental. Ed. Fin de Siglo, Montevideo, 1999.

VIDART, Daniel. Los Cerritos de los indios del este uruguayo. Ed. de la Banda Oriental, Montevideo, 1999.

FINOZZI, Gabriel ; MOTTA, Carlos. Pueblo Charrúa, orígenes de nuestra cultura : el aporte de la etnia charrúa ; referencias socio-históricas de la posesión de la tierra en el norte de la Banda Oriental. Fundación de cultura universitaria, Salto, 2000.

MICHOELSSON, Omar E. Sucedió en lo del « Viejo Bonifacio » (Serie de artículos) Semanario Batoví, Montevideo, 2000 (VIII/X).

PALERMO, Eduardo R. Banda Norte : una historia de la frontera oriental. De indios, Misioneros, Contrabandistas y Esclavos. Imprenta Yatay, Rivera, 2000, 232 p.

ABELLA, Gonzalo. Nuestra raíz charrúa. Ed. Betum Sam, Montevideo, 2001.

CABRERA, L. El rol del ganado vacuno en la organización socio–económica del indígena de la Banda Oriental. En: Arqueología uruguaya hacia el fin del milenio, Tomo II, Actas del IX Congreso Nacional de Arqueología, pp. 211–219, Gráficos del Sur, Montevideo, 2001.

ABELLA, Gonzalo. Mítos, Leyendas y Tradiciones de la Banda Oriental. Edité par BétumSan Ediciones (du même auteur), Montevideo, 2001.

BARRETO, Isabel. El sistema de rescates en el Río de la Plata : semejanzas y diferencias en Arqueología Uruguaya hacia el fin del milenio T. II pp. 197-204, Montevideo, 2001.

BARRETO, Isabel. « Integración étnica y conformación familiar en Villa Soriano » en María Amanda Caggiano (editor) Milenio, Centro de Estudios en Ciencias Sociales y Naturales, Chivilcoy, 2001.

CURBELO, C. ; PADRON, O. San Francisco de Borja del Yí: una aproximación a su emplazamiento y características sociales. En: Arqueología uruguaya hacia el fin del milenio. Actas del IX Congreso Nacional de Arqueología (1997), 2:21-35. Montevideo, 2001.

Charrúas, una rara especie de animales ; 5/9/2001. La República.

WILDE MAROTTA CASTRO, E. Los indios mansos de la Banda Oriental – Santo Domingo Soriano – Documentada ; Montevideo, 2000, 358 p.

PADRON, O. Presencia indígena en el pobrerío oriental. En: Arqueología uruguaya hacia el fin del milenio. Actas del IX Congreso Nacional de Arqueología (1997), 2:233-253. Montevideo, 2001.

ACOSTA Y LARA, Eduardo. El país charrúa : reposición de trabajos sobre aborígenes del Uruguay. Ed. Linardi Risso, Montevideo, 2002.

CIPRIANI LOPEZ, Carlos. Llega Vaimaca y le sacarán muela para estudiar ADN. El País, tercera sección, 17 juillet 2002.

DIAZ, Nelson. Vaimaca Pirú esta en su tierra. La república 19 de julio 2002.

HOUOT, Annie. Un cacique Charrúa en París, Montevideo, 2002.

PORZECANSKI, T. ; CABRERA, L. ; PADRON, O. Las raíces indígenas : mito y realidades. Revista « La gaceta » Asociación de Profesores de Historia del Uruguay N° 22 pp. 1-27, Montevideo, 2002.

ROSSI, Juan José. Los Charrúas. Col. Aborígenes de la Argentina. Galerna. Buenos Aires, 2002.

BASINI, José. Indios num país sem indios. A estética do desaparecimento. Um estudio sobre imagens indias e versões étnicas no Uruguai (Tese de Doutorado). PPGAS – UFRGS. Porto Alegre, 2003.

BENGOA, José. Historia de los Antiguos Mapuches del Sur. Ed. Catalonia. Santiago de Chile, 2003.

BRACCO, Diego. Charrúas, guenoas y guaraníes – Interacción y destrucción : Indígenas en el Río de la Plata. Linardi y Risso, Montevideo, 2004.

BRACCO, Diego. Los erorres Charrúa y Guenoa-Minuán. Anuario de Historia Americana 41, 2004.

CURBELO, C. Indígenas Misioneros en Territorio Uruguayo. Siglo XIX. Bella Unión – San Servando – San Borja. Resultado de investigaciones arqueológicas. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. M/S. 2004.

PADRON FAVRE, Oscar. Los Charrúas-Minuanes en su etapa final. Editions : Tierradentro, Durazno, 2004.

CURBELO, C. ; BRACCO, R. Programa: Rescate del Patrimonio Cultural indígena misionero como reforzador de la identidad local. Norte del Río Negro, Uruguay. En: XXV Encuentro de Geohistoria Regional, CD ROM, Corrientes, 2005.

CUADRADO HERNANDEZ, Marcelo. Tras los rastros religiosos de los indigenas
Imp. Martinez Geymonat – 70 pages - Pan de Azúcar novembre 2005.

DOGHRAM, Silvana J. ADENCH. La reivindicación de 4.515 años de historia Charrúa. La juventud, 10 avril 2005.

DOGHRAM, Silvana J. Puntas del Queguay : 11 de abril de 1831. Montevideo : 11 de abril de 2005. La Juventud, 10 avril 2005.

VIEGAS BARROS, J. Pedro. Datos actuales pertenecientes a la lengua chaná. Una evaluación preliminar, *Actas X del Congreso de la Sociedad Argentina de Lingüistica.* Universidad Católica de Salta. Salta. 5-8 de julio de 2005. (CD-ROM).

ANTON, Danilo. Los pueblos del Jaguar. Piri Guazú ediciones. Montevideo, 2006, 310 p. Réedition augmentée de El Pueblo Jaguar.

BAGNASCO, Lucía Inés. Genocidio del pueblo Charrúa, una materia pendiente. La República, 11 avril 2007.

« Descendientes de indígenas impulsan que el 11 de abril recuerde « genocidio de charrúas ». La república, 11 avril 2007.

« Lanzaron sello homenaje al cacique Vaimaca Perú » por Enrique Auyanet. La República. 19 juillet 2007.

CURBELO, Carmen ; BRACCO, Roberto. Maderas que hablan guaraní. Presencia misionera en Uruguay. Museo de Arte Precolombino e Indígena (MAPI), Montevideo, 2007.

VIEGAS BARROS, J. Pedro. Dos siglos de silencio. El extraordinario resurgimiento de la lengua chaná en Entre Ríos. Trabajo leído en el II Congreso de las Lenguas, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Medicina, 18-21 de julio de 2007.

CURBELO, C. ; SOSA, M. Lectura del paisaje cultural relacionado con un pueblo de indígenas misioneros en el siglo XIX. En XII Jornadas Internacionales Misiones Jesuíticas. Interacciones y sentidos de la conversión, septiembre. CD ROM. Buenos Aires, 2008.

CURBELO, C. Lo indígena en Uruguay: desde la creación del estado nación hasta la actualidad. En Atti del Convegno Internazionale Identitá dei Popoli Indigeni: aspetti giuridice, antropologici e linguistici. (A. Palmisano y P. Pustorino eds.) pp. 225-244. Instituto Italo-Latinoamericano. Rome, 2008.

ETCHEGOYEN, Carlos. La lengua charrúa, Claude Bernard, la fiebre amarilla. Noticias. Montevideo, 2008.

VIEGAS BARROS, J. Pedro. Fonética y fonología de una lengua obsolescente: el chaná. Trabajo leído en el II Congreso Internacional de Lenguas y Literaturas Indoamericanas / XIII Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche. Temuco (Chile) : Universidad de la Frontera, Departamento de Lenguas, Literatura y Comunicación. 22-24 de octubre de 2008.

VIEGAS BARROS, J. Pedro. Obsolescencia linguistica en contextos de invisibilidad social y re-identificación étnica: el caso chaná. Actas Primera Jornada de Lengua y Literatura “Estudios teóricos e investigaciones en el campo de las ciencias del lenguaje y la literatura”. San Justo (Pcia. Buenos Aires): Universidad de La Matanza, Escuela de Formación Continua, 31 de octubre-1 de noviembre de 2008.(CD-ROM).

COLL. Herencia Indígena en el Uruguay – Trabajos presentados en las Primeras Jornadas de Genealogía Indígena del Mercosur. Linardi y Risso, 2009, Montevideo.

CURBELO, Carmen. Lengua y poder en San Francisco de Borja del Yí (1833-1862) Ensayo para un análisis sociolingüistico in Herencia Indígena en el Uruguay – Trabajos presentados en las Primeras Jornadas de Genealogía Indígena del Mercosur. Linardi y Risso. Montevideo, 2009.

CURBELO, C. Inventario de la imaginería de origen misionero jesuítico en Uruguay. Seminario Internacional "Identificación del Patrimonio Cultural Inmaterial en Latinoamérica: Construcción de inventarios en el contexto de la Convención del 2003 – Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina (CRESPIAL) – UNESCO. Cusco. Pérou, 2009.

CURBELO, C. Lengua y poder en San Borja del Yi (1833 - 1862). Ensayo para un análisis sociolingüístico. 1ras. Jornadas de Genealogía Indígena del Mercosur pp. 117-135. Linardi y Risso. Montevideo, 2009.

LEVINTON, Norberto. Guaraníes y Charrúas : Una frontera exclusivista-inclusivista. Espacio Territorio. Revista Contratiempo (online). http://www.revistacontratiempo.com.ar. Buenos Aires, 2009.

PICERNO, Eduardo. El genocidio de la nación Charrúa, Ed. de la Biblioteca Nacional, Montevideo, 2009.

RODRIGUEZ, Ana. La memoria de la esclavitud en relatos orales y relatos biográficos de Tacuarembó. Trama. Revista de Cultura y Patrimonio. Año nº1. Septembre 2009. Pp. 82-102.

VIEGAS BARROS, J. Pedro. Aspectos de la morfosintaxis del chaná, lengua obsolescente de la provincia de Entre Ríos (Argentina). Trabajo leído en el Encuentro de Lenguas Indígenas Americanas (ELIA) II / II Simposio Internacional de Linguistica Amerindia (ALFAL). Resistencia: Universidad Nacional del Nordeste, 17-19 de septiembre de 2009.

CONSENS, Mario. Extinción de los indígenas en el Río de la Plata », Linardi y Risso, Montevideo, 2010.

VIEGAS BARROS, J. Pedro. Folklore oral chaná : una canción de cuna. Estudios sobre folklore y cultura tradicional 2007-2009. Teoría, metodología e investigaciones regionales. Río Cuarto. (Córdoba, Argentina). CR-ROM, 2010.

VIEGAS BARROS, J. Pedro. Datos atribuídos a la lengua mbeguá en una leyenda chaná transmitida por el útimo semi-hablante de chaná. Actas del Congreso Internacional de Lengua y Literatura « Voces y letras de América Latina y del Caribe en el año del Bicentenario ». Córdoba : Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de lenguas, CD-ROM, 2010.

HOUOT, Annie. El trágico fin de los indios charruas. Ed, Cruz del sur. Montevideo, 2012.

MARTINEZ SARASOLA, C. Pueblos Originarios, Procesos de Reetnización y Reconstrucciones Comunitarias: El caso de la comunidad günün ä küna-mapuche Vicente Catrunao Pincén en las pampas argentinas. « DIVERSIDAD ». Junio 2012 #4, año 2. Universidad Nacional de Tres de Febrero. Buenos Aires. Pp. 57-81.

Histoire nationale

ACUÑA DE FIGUEROA, Francisco. A la heroica muerte del bravo coronel D. Bernabé Rivera. *In* Luciano Lira « El Parnaso Oriental o guirnalda poética de la República uruguaya » T.1 (1835) pp. 198-206, Montevideo, 1833.

VILLADEMOROS, Carlos. Canción a la muerte del bravo Coronel D. Bernabé Rivera. *In* Luciano Lira « El Parnaso Oriental o guirnalda poética de la República uruguaya » T.1 (1835) pp. 194- 197, Montevideo, 1833.

DIAZ DE GUZMAN, Rui. Historia Argentina del Descubrimiento, Población y Conquista de las Provincias del Río de la Plata, édition de Pedro de Angelis, Buenos Aires, 1835.

RIVERA, Fructuoso. Carta respuesta a articulo de « O Americano » en el periódico « Iris « , Río de janeiro en 1848 (30/X). Publié par VIDAL, Angel H. « La leyenda de la destrucción de los Charrúas por el Gral Fructuoso Rivera » in Revista del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay T. IX (1932) pp. 165-194, Montevideo.

Editoriales de « El Defensor de la Independencia Americana » refutando la carta del Gral Fructuoso Rivera, Miguelete, 1848 (22-30/XII). Publicados por J.J. Figueira, ob cit. pp. 313-328, Montevideo.

Respuesta del Marqués de Grimaldi sobre la cuestión de límites en la Banda Oriental del Río de la Plata y noticias sobre los dos sitios de la Colonia del Sacramento en 1762 y 1777 *In* « Biblioteca del Comercio del Plata », Montevideo, 1849.

RONDEAU, José. « Autobiografía » *In* Andrés Lamas « Colección de Memorias y Documentos para la Historia y la Geografía de los pueblos del Río de la Plata » Biblioteca Comercio del Plata, Montevideo, 1849.

SOTA, Juan Manuel (de la). Cuadros históricos. Archivos del Museo Histórico nacional. Manuscrito. Montevideo, 1849, 694 p.

MARIA, Isidoro de. Compendio de la Historia de la República Oriental del Uruguay (sucesivas ediciones), Montevideo, 1864.

ACEVEDO DIAZ, Eduardo. Debil tributo a la memoria de mi venerable abuelo el General Brigadier D. Antonio Díaz. El siglo. Montevideo. 1869 (18 de septembre).

BERRA, Francisco J.A. Bosquejo Histórico de la República Oriental del Uruguay. (sucesivas ediciones), Montevideo, 1874.

ESCARDO, Florencio. Reseña historica, estadística y descriptiva con Tradiciones Orales de las Repúblicas Argentina y Oriental del Uruguay desde el descubrimiento del Río de la Plata hasta el año 1876. Imprenta La Tribuna, Montevideo, 1876.

DIAZ (h.), Antonio. Historia politica y militar de las Repúblicas del Plata » T.I-XIII,. Imprenta El Ferrocarril. Montevideo, 1877-1879.

FREGEIRO, C.L. Juan Díaz de solís y el descubrimiento del río de la Plata. Buenos Aires, 1879.

BAUZA, Francisco. Historia de la dominación española en el Uruguay, Montevideo. Segunda edición corregida y ampliada 1895-1897 T. I-III, Montevideo. 1880-1882. Réédité en 1929.

MARIA, Isidoro de. Elementos de Historia de la República Oriental del Uruguay (trece ediciones entre 1880 a 1901) Imp. El Siglo Ilustrado, Montevideo, 1889.

ACEVEDO DIAZ, Eduardo. La boca del tigre *In* La Epoca, Montevideo, 1890 (19/VIII).

ARREGUINE, Victor. Compendio de Historia del Uruguay », Montevideo, 1892**.**

MARIA, Isidoro de. Páginas historicas de la República Oriental del Uruguay desde la época del coloniaje », Montevideo, 1892.

BERRO, Francisco. Anales de la República Oriental del Uruguay – Notas para escribir la historia civil y colonial. 2 tomes, Montevideo, 1895.

MEDINA, José Toribio. Juan Díaz de Solís. Estudio Histórico. Santiago de Chile, 1897.

BLANCO ACEVEDO, Pablo. Historia de la Républica Oriental del Uruguay, escrita con arreglo al programa de ingreso a la Universidad, Imp. Dornaleche y Reyes. Montevideo, 1900, 194 p.

PEREIRA DE SA, Simão. Historia topográphica e bellica da Nova Colonia do Sacramento do Rio da Prata. Rio de Janeiro : Typographia Leuzinger, 1900.

ARAUJO, Orestes. Diccionario popular de Historia de la Republica Oriental del Uruguay, desde la época del descubrimiento de su territorio, hasta la de su independencia (3 vols) . Imp. Dornaleche y Reyes, Montevideo, 1901.

BRITO DEL PINO, José. Diario de la guerra del Brasil (1825-1828) » En Revista Histórica N° 8 y ss., Montevideo. Entièrement réédité en 1956, Montevideo, 1910.

ACEVEDO DIAZ, Eduardo. Epocas militares en los países del Plata (primer tercio del siglo XIX) 2° ed. Buenos Aires : Martín García. Barcelona : Casa Editorial Sopena. 1911. 423 p, 1911.

FIRPO, Rafael. Historia del Salto Oriental, Talleres de Cruz Pérez, Salto, 1912.

LARRAÑAGA, Dámaso Antonio. Guerra, José R. « Sobre el descubrimiento y población de la Banda Oriental del Río de la Plata y las ciudades de Montevideo, Maldonado, Colonia, etca… » Revista Histórica T. VI N° 18 pp. 611-627 ; T. VII N° 19 pp. 81-108 ; N° 20 pp. 532-557, Montevideo, 1913-1915.

ACEVEDO, Eduardo. Manual de Historia Uruguaya », Montevideo, 1916.

FERRES, Carlos ; GILI, Luis. Epoca colonial, la compañía de Jesús en Montevideo. Librero-editor, Barcelona, 1919.

PEREDA, Setembrino E. El Belén uruguayo histórico (1801-1840). Su alzamiento en 1811. Noticias biográficas del comandante Francisco Redruello, Imprenta « El siglo ilustrado » , 391 p, Montevideo, 1923.

TRAVIESO, Carlos. El Gral Rivera y los Charrúas » en « Rivera » N° 186 p. 1-2, Montevideo, 1924 (19/III).

PEREDA, Setembrino E. « El Gral Rivera. Su primera presidencia (1830-1834) », Montevideo, 1925.

AZAROLA Gil, Luis Enrique. Los orígenes de Montevideo (1607-1749). Librería y editorial "La Facultad," J. Roldán y cía. Buenos Aires, [1933].

BLANCO ACEVEDO, Pablo**.** El gobierno colonial en el Uruguay y los orígenes de la nacionalidad. T. I, Montevideo, 1929. Otra edición en 1936.

FERNANDEZ, Ariosto. La Banda Oriental a fines de 1812. Boletín de la Junta de Historia y Numismática Americana Vol. VI pp. 153-164, Buenos Aires, 1929.

SCHIAFFINO, Rafael. Historia de la Medicina en el Uruguay. Imprenta Nacional, Montevideo, 1929.

TRAVIESO, Carlos. El Gral Rivera y los charrúas. Viejas patrañas políticas *In* « Rivera » N° 220, Montevideo, 1929 (IV).

VIDAL, Angel H. La leyenda de la destrucción de los charrúas. Revista del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay T. IX pp. 165-194, Montevideo, 1932.

AZAROLA, Gil, Luis. Los orígenes de Montevideo 1607-1749, Montevideo, 1933.

FURLONG CARDIFF S.J., Guillermo. La memoria de Diego García (1526-1527). Revista de la sociedad de los Amigos de la Arqueología T. VII pp. 169-228, Montevideo, 1933.

CAVIGLIA, Buenaventura**.** Francis, Tomas y John Drake en el Río de la Plata. Imp. Morales Hnos., Montevideo, 1934.

ACEVEDO, Eduardo. Anales Históricos del Uruguay, Casa A. Barreiro y Ramos S.A, Montevideo, 4 tomes, 2789 p, 1933-1934.

LAFUENTE MACHAIN, Ricardo de. Poblaciones efímeras (Río de San Juan y San Salvador). Revista del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay T. XIII pp. 195-226, Montevideo, 1937.

FALCAO ESPALTER, Mario. Una expedición contra los charrúas a mediados del siglo XVIII *In* « Conferencias del curso de 1937 » Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay Imp. El siglo Ilustrado, Montevideo, 1938.

FERNANDEZ SALDAÑA, José María. El episodio de Yacaré Cururú. Muerte de Bernabé Rivera. Suplemento dominical El Día, Montevideo, 1938 (16/X).

VIDAL, Angel H. Orientales y no uruguayos. Talleres gráficos de Institutos Penales. Montevideo, 1940.

GONZALEZ, Ariosto D. ¿Orientales o uruguayos? Revista del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay. Tomo XVII. Montevideo, 1943.

PETIT MUÑOZ, Eugenio. Artigas y los indios *In* « Artigas » Edición de El País pp. 253-268, Montevideo, 1950.

ACOSTA Y LARA y Lara, Eduardo. Los Charrúas y Artigas. Revista de la Sociedad « Amigos de la Arqueología » T. IX pp. 103-148, Montevideo, 1951.

MARILUZ URQUIJO, José M. La expedición contra los charrúas en 1801 y la fundación de Belén. Revista del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay T. XIX pp. 53-93, Montevideo, 1952.

SCHULKIN, Augusto. Historia de Paysandú. Diccionario biográfico. Ts I-III Ed. Von Roosen, Buenos Aires, 1958.

ZUM FELDE, Alberto. Evolución Histórica del Uruguay, Esquema de su sociología. Copia de la tercera edición autorizada por el autor. Montevideo, 1958 [1917], 276 p.

DA VEIGA CABRAL, Sebastiao. Descrição Corográfica e Coleção Histórica do Continente da Nova Colonia do Sacramento. Revista del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay, T. XXIV pp. 99-363, Montevideo, 1958-1959.

FIGUEIRA, J.J. François de Curel. Noticias biográficas y bibliográficas » Boletín Historico del Ejército N° 80-83, Montevideo, 1959.

LAGUARDA TRIAS, Rolando A. El Río de la Plata y la Costa de Montevideo (Derroteros y Reconocimientos) en Anales Históricos de Montevideo, Tomo III, Montevideo, 1959.

PIVEL DEVOTO, Juan E. Los orígenes de Paysandú. « Mundo Uruguayo ». Mvdeo, 15 de enero de 1959, Año LXI, N° 2073.

RIVEROS TULA, Aníbal. Historia de la Colonia del Sacramento 1680-1830 » Revista del Instituto Historico y Geográfico T. XXII, Montevideo, 1959.

SALAS, Alberto. Crónica florida del mestizaje de las Indias. Siglo XVI. Ed. Losada, Buenos Aires, 1960.

Anónimo. Hallazgos : el potrero « La Negra » - El crepúsculo de los charrúas, Sup « El País » de los domingos, Montevideo. 1963 (3/IV).

CAMPAL, Esteban F. Ganados, indios, tabaco y yerba. Suplemento dominical El Día, Montevideo, 1963 (28/VII).

Correspondencia del Gral Fructuoso Rivera con Julián de Gregorio Espinosa (con Advertencia de Elisa Silva Cazet) Revista Histórica T. XXXIV pp. 292-355 ; T. XXXV p. 413-529, Montevideo. 1963-1964 Réédité postérieurement par le Parlement en un tome en 1993, Montevideo.

HERNANDEZ SANCHEZ BARBA, Mario. Historia Universal de América. Guadarrama, Madrid, 1963, 593 p.

ANAYA, Carlos. Biografía del Opresor de su Patria en la Vanda Oriental del Uruguay D. Fructuoso Rivera. Revista Histórica del Museo Histórico Nacional – MEC N° 103-105 p. 781-870, Montevideo, 1964.

AROUCHE DE MORAES LARA, Diego. « Memoria de la Campaña de 1816 » Boletín Histórico del Ejército N° 100-103 pp. 85-176, Montevideo, 1964.

FIGUEIRA, J.J. El cacique Vaimaca Perú fué soldado de Artigas. Suplemento de Acción, Montevideo, 1964 (18/VI).

FIGUEIRA, J.J. Comentarios a páginas olvidadas de Marcos Sastre (1830-1832), Montevideo, Imprenta Nacional, 1964, 256 p.

PIVEL DEVOTO, Juan (Dirección). Colección de Documentos para la Historia Económica y Financiera de la República Oriental del Uruguay. T. I (Tierras 1734-1810) Ministerio de Hacienda, Montevideo, 1964.

ACOSTA Y LARA, Eduardo F. El cacique don Manuel Artigas. Boletín Histórico del Ejército N° 112-115 pp. 237-240, Montevideo, 1967.

CAMPAL, Esteban. « Hombres, tierras y ganados ». Monteverde y Cía. Bolsilibro Arca. Montevideo, 1967, 110 p.

AUBOIN, Jean Isidore. Bella Unión. Reciente destrucción de los indios guaraníes y charrúas. Primera versión en español de José J. Figueira, en A. Barrios Pintos 1968. Artigas: la tierra, el hombre, revelación y destino, Ed. Minas, Montevideo.

FIGUEIRA, J.J. Un viaje presolisiano al Rio de la Plata. Boletin Histórico del Ejército N° 116-119 p. 203-214, Montevideo, 1968.

SALA DE TOURON, Lucía ; RODRIGUEZ, Julio ; TORRE, Nelson de la. Evolución económica de la Banda Oriental » Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1968.

ASSUNCAO, Fernando. El gaucho, su espacio y su tiempo. Ed. Arca, Montevideo, 1969.

BARRIOS PINTOS, Aníbal. La trágica muerte de Bernabé Rivera. Suplemento dominical El Día, Montevideo, 1969 (11, 18, 25/V).

CABRER, José María. Apuntes históricos sobre la demarcación de límites de la Banda Oriental y el Brasil reconocimiento del río Pepirí-Guazú ». En « Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata ». Pedor de Angelis. Plus ultra, Buenos Aires, 1969.

MONTERO LOPEZ, Pedro. Inhumación de los restos de Bernabé Rivera en Bella Unión, 2 de julio de 1832 » La Mañana, Montevideo, 1969 (10/VII).

PONCE DE LEON, Luis R. La primera guerra de Montevideo. Boletín Histórico del Ejército N° 120-123 pp. 30-53, Montevideo, 1969.

APOLANT, Juan Alejandro. Operativo Patagonia. Historia de la mayor aportación demográfica masiva a la Banda Oriental con la nómina completa, filiaciones y destino de las familias pobladoras. Ed. El Galeón. Montevideo, 1970.

BLADH, Carlos Eduardo. El Uruguay de 1831 a través del viajero sueco Carlos Eduardo Bladh (Advertencia de juan E. Pivel Devoto) Revista Histórica T. XLI N° 121-123 pp. 705-730, Montevideo, 1970 (XII).

BARRIOS PINTOS, Aníbal. Historia de los Pueblos Orientales. T. I. Ed. Banda Oriental, Montevideo. Edición completa Ts I-II Academia Nacional de Letras 2000, Montevideo, 1971.

BERAZA, Agustín. Rivera y la independencia de las Misiones. Ed. de la Banda Oriental, 115 p, Montevideo, 1971.

BRUSCHERA, Oscar. Artigas. Colección Los Nuestros/Biblioteca de Marcha, Montevideo, 1971 (2nde Edition).

GARCIA FLAVIO, A. Algunas piezas intercambiadas en la correspondencia activa Azara-Lastarria 1800-1801. Boletín Histórico del Ejército N° 128-131 pp. 121-160, Montevideo, 1971.

HUASCAR PARRALLADA. San Pedro del Durazno. Montevideo. Letras, 1971.

PONCE DE LEON, Luis R. Baltasar García Ros y la política española ante Colonia del Sacramento. Boletín Histórico del Ejército N° 128-131 pp. 121-160, Montevideo, 1971.

DISCUNEO, Alberto**.** La conquista del Chaco, Círculo militar de la republica Argentina, 1972.

BARRIOS PINTOS, Aníbal. Historia de la ganadería en el Uruguay 1574-1971. Biblioteca Nacional, Montevideo, 1973.

NARANCIO, Edmundo, M. ; ROCA, Alberto C.C. ; FAIG UGARTE, Juan F. La justicia de naturales en la antigua gobernación de Montevideo – III Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano – Actas y Estudios – Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, Madrid, 1973.

Libro Copiador de Oficios del Ejército del Norte. Estado Mayor del Ejército – Boletín Histórico N° 128-131 pp. 161-238, Montevideo, 1974.

BAUZA, Francisco. « La independencia uruguaya » en « La independencia nacional. Biblioteca Artigas, col. Clásicos uruguayos, vol. 145, Montevideo, 1975.

BRAZEIRO DIEZ, Hector. Supersticiones y curanderismo, ensayo critico y valorativo, Barreiro y ramos , Montevideo, 1975, 218 p.

BORETTO OVALLE, René. Santo Domingo Soriano : su importancia en el Río de la Plata del siglo XVII – Comunicaciones del Museo Municipal de Historia Natural de Río Negro – Vol. I, n° 2, Fray Bentos, 1975.

LOCKART, Washington. Soriano : antecedentes, fundación, consecuencias « Fundación de Cultura Universitaria, Montevideo, 1975.

BARRIOS PINTOS, Aníbal, Los libertadores de 1825, Ed. de la banda oriental. Montevideo, 1976, 95 p.

ABADIE AICARDI, Aníbal ; ABADIE AICARDI, Oscar. Portugueses y Brasileños hacia el Río de la Plata. Un informe geopolítico (1816) » Ed. Pool, Recife, 1977.

ASSUNCAO, Fernando. El Gaucho. Estudio socio-cultural. Dirección Gral. De Extensión Universitaria. Ts I-II, Montevideo, 1978.

ANTUNEZ DE OLIVEIRA, O. Nacimiento y ocaso de la colonia del Cuareim o de Bella Unión. Bella Unión M/S, 1979.

ARTEAGA SAENZ, Juan José. Antología de documentos del siglo XVI americano. Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo, 1979.

BARRIOS PINTOS, Aníbal. Paysandú en escorzo histórico. Intendencia de Paysandú – Dirección de Cultura, Montevideo, 1979.

LOCKHARDT, Washington. Historia de Soriano. Revista Histórica de Soriano N° 22, Mercedes, 1979.

BARRIOS PINTOS, Aníbal. Canelones. Su proyección en la historia nacional. Intendencia departamental de Canelones T.I, Montevideo, 1981.

LAGUARDA TRIAS, R. El hallazgo del Río de la Plata por Amérigo Vespucci en 1502. – Academia Nacional de Letras, 252 pp. – Montevideo, 1982.

MARTINEZ ROVIRA, Eduardo. Entre el olvido y la memoria. Apuntes de Rocha y Maldonado » Universidad de la República, Montevideo, 1982.

ACOSTA Y LARA, Eduardo. Nuevos documentos relativos a la muerte del Coronel Bernabé Rivera. Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias Serie Historia Vol I N° I, Montevideo, 1983.

VEGA CASTILLOS, Uruguay R. La muerte de Etienne Moreau. Un episodio de la historia rochense. Montevideo, 1984.

MACHADO, Carlos. Historia de los orientales. 4a ed. Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, vol. 334 p, 1986.

SCHINCA, Milton (dir.) Bases de la historia uruguaya Nº 22 (21 revues disponibles à la BN), 1986, Ed. Las Bases, Montevideo.

PISTILLI, S.J. Vicente. La cronología de Ulrich Schmeidel » Revista « Hoy es Historia », N° 24 pp. 61-76, Montevideo, 1987 (XI-XII).

CABEZA DE VACA, Alvar Nuñez de. Naufragios y comentarios. Ediciones Orbis, Barcelona, 1988.

VIDAL ROSSI, Edith. Del Guayra a las Falkland. (Memoriales olvidados del siglo XVIII), Intendencia Departamental de Canelones. Canelones, 1988.

GIORGI, Diógenes de. Martín del Barco Centenera cronista fundamental del Río de la Plata. Ediciones del Nuevo Mundo, Montevideo, 1989.

BARRAN, José Pedro. Historia de la sensibilidad en el Uruguay. T.2 : El Disciplinamiento (1860-1920) Ed. Banda Oriental. Montevideo, 1990.

MAGGI, Carlos. Artigas y su hijo el Caciquillo. Ed. Fin de siglo, Montevideo, 1991.

RIBEIRO, Ana. Historiografía nacional (1880-1940) De la épica al ensayo sociológico. Ediciones de la Plaza. Montevideo, 1991, 80 p.

FERNANDEZ CABRELLI, Alfonso. El misterio de la creación de Santo Domingo Soriano. Revista « Hoy es Historia » N° 49 (pp. 28-33), 50 (pp. 30-38), 51 (33-41), 52 (24-34), Montevideo, 1992.

LAGUARDA TRIAS, Rolando A. La carta más antigua escrita en territorio uruguayo, Montevideo, 1992.

TORRES WILSON, José de. Brevísima historia del Uruguay (1516-1984), Ed. de la Planta. Montevideo, 1984, 88 p.

ABELLA, Gonzalo. Artigas, el resplandor desconocido. Ed. Betum San. Montevideo, 1999, 106 p.

ARTEAGA, Juan José. Las consecuencias del tratado de Madrid en la desarticulación de la frontera demográfica de la Banda Oriental 1750-1761. Centro de Difusión del Libro – MEC, Montevideo, 1999.

MAGGI, Carlos. Artigas y el lejano norte (refutación de la historia patria). Ed. Fin de Siglo, Montevideo, 1999.

MORQUIO BLANCO, Luis. Breve Reseña histórica de la Guardia de San Juan, Montevideo, 1999.

PADRON FAVRE, Oscar. Artigas y los Charrúas. Refutación a « Artigas y su hijo el caciquillo », Durazno, 1999.

BARRETO I. ; SANS, M. Endogamia y cosanguinidad en la población uruguaya : los inmigrantes y sus pautas matrimoniales. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad de la República, Montevideo, 2000.

RELA, Walter. Hernandarias. Ed. El Galeón, Montevideo, 2001.

RELA, Walter. Exploraciones portuguesas en el Río de la Plata 1512-1531. Pontificia Universidad Cátolica RGS, Porto Alegre, 2002.

BARRIS, Pilar. La Banda Oriental antes de 1600, Montevideo, 2002.

ABELLA, Gonzalo. Historia diferente del Uruguay. Ed. Betum San. Montevideo, 2004 [2002], 260 p.

CARNERO, Lorenzo, F. ; BARROSO RIBAL, C. Canarias-Uruguay : una dimensión poco conocida del movimiento migratorio isleño. Encuentro de Latinoamericanistas Españoles. XII. 2006. Santander, 2006, pp. 45-70.

BARRIOS PINTOS, A. Historia de los Pueblos Orientales. T. 1 a 3. Ed. De la Banda Oriental, Montevideo, 2009.

BARRETO MESSANO, I. Padrones y Archivos Parroquiales en el Uruguay : desafíos y alternativas en el estudio de las poblaciones históricas. In : Posibilidades para el estudio de poblaciones históricas. Fuentes y métodos relativos a aplicaciones en demografía histórica. Dora Celton, Mónica Ghirardi & Adrián Carbonetti (Coord.) Serie Investigaciones 2009, 9 : 95. Asociación Latinoamericana de Población (ALAP) Río de Janeiro, 2009.

CAETANO, Gerardo. La República Batllista. Ciudadanía, republicanismo y liberalismo en Uruguay : 1910-1933. Ediciones de la Banda Oriental. Montevideo, 2011.

SVRIZ WUCHERER, Miguel Omar. Disputas a orillas del río Uruguay : guerra y paz con los minuanes en el siglo XVIII. Gazeta de Antropología 2011, 27 (2), artículo 37.

Littérature et théâtre

MAGARIÑOS CERVANTES, Alejandro. Caramurú. Establecimiento tipográfico de Aguirre y compañía. Madrid. T.I, 84 p, 1850. Autre édition Buenos Aires, 1865.

BERMUDEZ, Pedro Pablo. El Charrúa. (Drama Histórico), Montevideo, 1853.

ESCARDO, Florencio. Abayubá – Novela histórica, escrita espresamente con motivo de la fundacion del pueblo y puente de este nombre en el departamento de Montevideo, el 5 de octubre de 1873. Imp a vapor de la tribuna, 28 p.1873.

GOMES, Carlos. El Guarany, opera en cinco actos. Imprenta del siglo, calle 25 de mayo número 46. Montevideo, 1876, 29 p.

PEREZ NIETO, Estanislao ; MORATORIO, Orosmán. ?El Guarani !, Montevideo, 1877.

ZORRILLA DE SAN MARTIN, Juan. Tabaré, Montevideo, 1888.

ACEVEDO DIAZ, Eduardo. Ismael. A. Barreiro y Ramos ed. Biblioteca de Autores Uruguayos, Montevideo, 1894, 340 p.

CHINARD, Gilbert. Une sœur aînée d'Atala, Odérahi, histoire américaine. Revue politique et littéraire. Revue bleue. 50ºannée, nº25. 2e sem, pp. 779-784. Paris, 1912 (21/XII).

CHINARD, Gilbert. Une sœur aînée d'Atala, Odérahi, histoire américaine. Revue bleue, 50º année, nº 25, 21 décembre, pp. 779-784. Paris, 1912.

CHINARD, Gilbert. L'exotisme américain dans l'œuvre de Chateaubriand. Hachette, Paris, 1918, 305 p.

HERNANDEZ, Ricardo. Leyendas del Uruguay. O. M. Bertani editor. Montevideo, 1918, 342 p.

SALABERRY S. J., Juan F. Valor Histórico de « Tabaré » Revista Instituto Histórico y Geográfico T. IV N° 2 pp. 589-663, Montevideo, 1925.

ZUÑIGA, Antonio. El charrúa » (novela histórica). El Ateneo. Buenos Aires, 1927, 220 p.

DELGADO, José María. Juan Zorrilla de San Martín dans C. Reyles. Historia sintética de la literatura uruguaya. Alfredo Vila editores, Montevideo, 1931, 46 p.

MONTIEL BALLESTEROS, Adolfo. Queguay, el niño indio, un cuento para niños, Lacaño y Hnos, Montevideo 1934, 105 p.

MARTINEZ, Miguel Víctor. Andresito. Caudillo guaraní. Drama de su raza. Drama de su vida. Barreiro y Ramos. Montevideo, 1949, 152 p.

PLACIDO, A.D. « Tabaré » o la epopeya del indio. Revista del Instituto histórico y Geográfico del Uruguay T. XVIII pp. 205-226, 1949.

Chateaubriand, François-René (de)**.** Atala ou les amours de deux sauvages dans le désert. José Corti. Paris, 1950 [1810], 206 p.

MELIAN LAFINUR, Alvaro. El romanticismo literario. Editorial Columba. Colección esquenas, Buenos Aires, 1954, 80 p.

LAUXAR. Juan Zorrilla de San Martín. Mvdeo, ed. la casa del estudiante, 1955.

ESCUDERO, Alfonso. M. Paginas olvidadas de Zorrilla de San Martín. Montevideo : Ministerio de prevision publica y previsión social. Instituto nacional de investigaciones y archivos literarios, 1956.

SABAT ERCASTY, Carlos. El charrúa Veinte Toros, Imp. Libertad. Montevideo, 1957, 25 p.

MONTIEL BALLESTEROS, Adolfo. Fábulas, mitos y leyendas indoamericanos, Editorial Ciencias. Ed. Ciencias, Buenos Aires, 1960, 236 p.

ZORRILLA DE SAN MARTIN, Juan. Tabaré. Edición conmemorativa del centenario del nacimiento del autor dirigida por sus hijos, versión definitiva y única autorizada para el Uruguay. Mosca Hnos, Montevideo, -XXXVIL- 1962, 237 p.

ACEVEDO DIAZ, Eduardo. Nativa. Colección de clásicos uruguayos, vol. 53, Montevideo, 1964.

ACEVEDO DIAZ, Eduardo. Grito de gloria. Montevideo : Ministerio de Insrucción Pública y Previsión Social. Biblioteca Artigas. Colección de Clásicos Uruguayos. Vol. 54. 1964. – XLI- 380 p. Prólogo de Emir Rodriguez Monegal, 1964.

CHIACCHIO BRUNO, Jerónimo. Yboty, flor de la selva ; Drama misionero en un verso, 53 p, 3ra ed°, Talleres Don Bosco, Montevideo, 1964.

ZUM FELDE, Alberto. Proceso intelectual del Uruguay. Crítica de su literatura. 3° ed. Ediciones del Nuevo Mundo, Biblioteca Uruguaya, t.1, Montevideo, 1967 [1930], 257 p.

ANDERSON IMBERT, Enrique. Análisis de Tabaré. Centro Editor de América Latina, Enciclopedia Literaria 12, España e Hispanoaméricana, Buenos Aires, 1968, 106 p.

SILVA VALDES, Fernan. Poemas nativos y romances. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires, 1968.

COMETTA MANZONI, Aida. El Indio en la novela de América, Futuro SRL, colección Eurindia, Buenos Aires, 1969, 101 p.

ZORRILLA DE SAN MARTIN, Juan. La leyenda patria. Ediciones de la casa del estudiante, Montevideo, 1977, 77 p.

ANIDO, Nayade. « Tabaré » ; mythe stigmatique de l'indigénisme uruguayen et réalité génétique dans la société rioplatense » (pp. 167-197). Culture et société en Espagne et en Amérique Latine au XIXe siècle. Textes réunis par Claude Dumas. Centre d'Etudes Ibériques et Ibero-Américaines du XIXe siècle de l'Université de Lille III : Lille, 1980, 200 p.

SABATO, Ernesto. Uno y el Universo. Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1980 [1945].

SCHULKIN, Augusto I. El imposible Tabaré… Suplemento dominical El Día, Montevideo, 1981 (13/XII).

DE MATTOS, Tomás. ¡ Bernabé, Bernabé ! Ed. Banda Oriental, Montevideo, 1988.

BENAVIDES, Washington. La presencia Indígena en la literatura uruguaya. ADENCH. Montevideo, 1992, 9 p.

ABELLA, Gonzalo. La leyenda de Soledad Cruz. Ed. Garabatos. Montevideo, 1997, 88 p.

AMORIN DE DOMINGUEZ, Isabel. Iatiré - La hija del cacique. Novela para chicos y jóvenes, Rosebud Ediciones. Montevideo, 1999, 95 p.

GIL, Elena. El Charrúa ilustrado. S/E. Montevideo, 1998.

CAULA, Nelson. Artigas Ñemoñaré (Tome I). Ed. Rosebud. Montevideo, 2000.

ROTKE, Susana. Cautivas, Ed. Ariel. Buenos Aires, 2000.

BEROCAY, Roy. (Conseillers Gerardo Caetano et José Rilla). El país de las cercanías, nuestra historia como jamás te la contaron. Alfaguara. Montevideo, 2001, 250 p.

RAMOS, Nancy (coord.). Testimonios – Compilación de narrativas y poesías – Concurso Nacional « Dr. Pedro Freire 1998-2001 ». Montevideo, S/E, 2001.

ABELLA, Gonzalo. La memoria invencible – basado en leyendas charrúas, con ilustraciones de Alejandro Alvarez. Ed. Betum San. Montevideo, 2003, 80 p.

TRUJILLO, Domingo. Guyunusa. Ed. fin de siglo. Montevideo, 2004, 240 p.

CABRERA ESTEVE, Adriana. Guidaí en la tierra sin tiempo. Alfaguara juvenil. Montevideo, 2005, 255 p.

RODRIGUEZ JUELE, Nicolás. Muxica, la historieta Charrúa. (3 tomes). Ed. Revolución. Montevideo, 2006.

SENDIC, Raúl. Cartas desde la prisión. Letraeñe. Montevideo, 2007.

DOTTA MELGAREJO, Gustavo. Charrúas, historia para enseñar. Botella al mar. Montevideo, 2009.

MONTAIGNE, Michel de. Les essais, Gallimard, Folio, 2009 [1580]. Paris.

Manuels scolaires

SOTA, Juan Manuel de la. La Historia del Territorio Oriental del Uruguay. Imp. De la Caridad Montevideo. Reedición en Clásicos Uruguayos (1965) Vols 72-73, Montevideo, 1842.

ESCARDO, F. Reseña histórica estadistica y descriptiva con tradiciones orales de las républicas Argentina y oriental del Uruguay. Desde el descubrimiento del rio de la plata hasta el año de 1876. Adoptada en las escuelas municipales de la Republica Oriental del Uruguay como texto de lecciones orales. Montevideo, 1876.

STAGNERO, Pedro. Los Charrúas – In El lector uruguayo Segundo libro de lectura publicado para uso de las clases de I. Primaria de la Escuela de Artes y Oficios de Montevideo pp. 59-62 (capítulo XXI) Montevideo, 1885.

Compendio historial del Uruguay – Instituto pedagógico, Tip. Uruguaya. Montevideo, 1885, 92 p.

MIRANDA, Julián O. Historia de la República oriental del Uruguay para uso de las escuelas primarias. Imp. De la correspondencia. Montevideo, 1888, 65p.

FIGUEIRA, José H. Noticia histórica acerca de los primitivos habitantes del Uruguay. Montevideo : Boletín de Enseñanza primaria. Dirección general de Instrucción Pública, 1892.

BOLLO, Santiago. Manual de historia de la República Oriental del Uruguay. A. Barreiro y Ramos, Editor, Montevideo, 1897, 707 p.

ARAUJO, Orestes. Historia Compendiada de la Civilización Uruguaya. Anales de Instrucción Primaria. Tomo II, Nos 12-15 ; Montevideo, 1906.

ARAUJO, Orestes. La banda oriental y el virreinato, Anales de Instrucción Primaria año VII, Tomo VI, Imprenta « El Siglo ilustrado », Montevideo, 1909.

MIRANDA, Julián O. Compendio de historia nacional (1830-1907), tercera edición, Barreiro Y Ramos. Montevideo, 1911, 276 p.

ABADIE SORIANO, Roberto. Texto para 4º año. Historia del Uruguay. Texto escolar aprobado por el Consejo N. de Enseñanza Primaria y Normal. Obra escrita de acuerdo con los programas escolares vijentes y aprobada por el Consejo Nacional de Enseñanza Primaria y Normal para servir de texto a los alumnos de las Escuelas Públicas Primarias, Imp. « El siglo ilustrado », 255 p. Montevideo, 1923.

ABADIE SORIANO, Roberto. Historia del Uruguay, libro de estudio para los alúmnos de las Escuelas Primarias de 3° y 4° año. Adaptado a los programas en uso. 3a ed. Casa A. Barreiro y Ramos, S.A, Montevideo, 135 p, 1928.

CARBONELL DEBALI, Arturo. Historia 3er y 4to Años secundaris, 5a ed. Comini, Montevideo, 1931, 215 p.

CARBONELL DEBALI, Arturo. Libro de Historia, 3er año de secundaria. Pap. Comini. Montevideo, 1934 (plan 1932).

CARBONELL DEBALI, Arturo. Historia 3er y 4to Años, secundaria. Comini. Montevideo, 1939, 190 p.

ABADIE, Roberto ; ZARRILLI, Humberto - « Uruguay » Libro oficial para 3er año de Primaria, 4ta ed. Montevideo, 1941.

H.D. Curso de historia patria. Libro primero (curso elemental) 12° ed. Barreiro y Ramos, Montevideo. 1955.

H.D. Curso de historia patria. Libro segundo, XV° edición, Barreiro y Ramos. Montevideo, 1955, 422 p.

THOMAS, Eduardo. Compendio de Historia Nacional. Obra presentada en el concurso abierto para la preparación de un libro de historia nacional, resultando la única premiada, por decreto del 26 de noviembre de 1941. 4a edición. Talléres gráficos A. Monteverde y cía. Montevideo, 1957, 510 p.

TRAVERSONI, Alfredo. Historia del Uruguay segunda edición, Editorial Medina, 597 p. Montevideo, 1957.

TRAVERSONI, Traversoni, Alfredo : historia del uruguay, manual para escolares, S/E, Montevideo, 1958, 300 p.

TRAVERSONI, Alfredo. América precolombina y Colonial, Editorial Medina. Montevideo, 1958, 420 p.

Texto único para el alumno de 4° año, todo el programa escolar. Todas las materias en un solo volúmen por un grupo de maestros especialistas. Barreiro y ramos. Montevideo, 1971, 248 p.

SCHURMANN PACHECO, Mauricio ; COOLIGHAN SANGUINETTI, María Luisa. Historia del Uruguay para uso escolar, desde la época indígena hasta nuestros días, Ed. Monteverde. Montevideo, 1972 (8a ed.), 204 p.

MAZZARA, Susana ; AROCENA, Matilde ; TRELLES, María Gloria. Historia 1 – Ciclo básico. Primera parte. Ed. Kapelusz, Montevideo, 1977, 108 p.

RODRIGUEZ, Washington. Temas de educación, la enseñanza de la historia en los años escolares. Colección pedagógica. Imp. Vinaak. Montevideo, 1977, 32 p.

Programa para escuelas urbanas – Republica Oriental del Uruguay. MEC, Codicen- CEP. Montevideo, 1979.

SCHURMANN PACHECO, Mauricio ; COOLIGHAN SANGUINETTI, María Luisa. Historia del Uruguay para uso escolar, tomo I, Ed. Monteverde. Montevideo, 1981 (16e ed.), 247 p.

SCHURMANN PACHECO, Mauricio ; COOLIGHAN SANGUINETTI, María Luisa. Historia del Uruguay : I. Epocas indígena, hispánica y libertadora. Ed. Monteverde, 6a ed°. Montevideo, 1985, 480 p.

Programa de educación primaria para las escuelas urbanas : Aprobado por resolución del Consejo de Educación Primaria de 1957. Revisión de 1986. CEP, ANEP, 1986.

SOLER ROCA, Miguel. Uruguay : análisis críticos de los programas escolares de 1949, 1957 y 1973. Imprenta juvenil. Barcelona, 1984.

AMEJEIRAS, Mariela ; SINSICALCO, María Cristina. Manual para 4º año escolar, A. Monteverde y cía s.a. Montevideo, 1993,150 p.

ARTEAGA, Juan José ; COOLIGHAN, María Luisa. Historia del Uruguay, desde los orígenes hasta nuestros días. Barreiro y Ramos. Montevideo, 1994, 624 p.

REYES ABADIE, Washington. Historia del Uruguay – 4º año. Ed. Rosgal. Montevideo, 1994, 238 p.

AMEJEIRAS, Mariela ; SINISCALCO, María Cristina. Encuentros con la historia 6º año. Ed. Monteverde. Montevideo, 2008.

Missions religieuses :

RUIZ DE MONTOYA, Antonio. Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias de Paraguay, Uruguay y Tape. Madrid : Imprenta del Reyno, 1639.

XARQUE, Francisco (y Diego Francisco Altamirano) 2008 [1687] Las misiones jesuíticas en 1687. El estado que al presente gozan las Misiones de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Tucumán y Río de la Plata. Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia-Unión Académique Internationale. « Insignes Misioneros de la Compañía de Jesus en la Provincia del Paraguay » Pamplona, 1687.

GONZALEZ, Silvestre Hno. Diario de Viaje a las vaquerías del Mar. 1705 (publié en 1966).

LOZANO, Pedro S.J. Historia de la compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. Tomo I. Madrid. Tomo I, 1754.

ALVEAR, Diego de. Relación Geográfica e Histórica de la Provincia de Misiones. 1°ed. in Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata, ilustradas con notas y disertaciones por Pedro de Angelis, T. IV, Buenos Aires, 1836, Imp. Del Estado.

DOBLAS, Gonzalo de. Memoria histórica, geográfica, política, y económica sobre la Provincia de Misiones Guaranies in Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata, ilustradas con notas y disertaciones por Pedro de Angelis, T. III, Buenos Aires, 1836, Imp. del estado. (1ère édition à Lisbonne en 1602 par Pedro Crasbeek). Réedité en 1969-1971, Buenos Aires, Plus Ultra.

HENIS, Tadeo Xavier. Diario histórico de la rebelión y guerra de los pueblos guaraníes situados en la costa del Río Uruguay del año de 1754 in Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata, ilustradas con notas y disertaciones por Pedro de Angelis, tomo V-VII, Buenos Aires, Imp. del estado, 1836.

LOZANO, Pedro (P.). Historia de la conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán, 5 tomes, Buenos Aires, 1874.

LAMAS, Andrés. Introducción a la Historia de la Conquista del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán, escrita por el P. J. Guevara de la compañía de Jesús con una introducción por Andrés Lamas.- Biblioteca del río de la Plata. Colección de obras, documentos y noticias para servir a la historia física, política y literaria del río de la Plata», Segunda serie, tomo primero, Buenos Aires : 1882.

XARQUE, F. Insignes misioneros de la Compañia de Jésus en la Provincia del Paraguay : 1887.

DEL TECHO, Nicolás (Du Toict). Historia de la Provincia del Paraguay y de la Compañía de Jesús. Tomo I, Tomo II, Tomo III, Tomo IV, Tomo V. Versión 1897. Manuel Serrano y Sáenz. [1673].

SCHULLER, Rodolph R. Prólogo a la Geografía fisica y esférica de las Provincias del Paraguay y Misiones Guaranís de Félix de Azara, Montevideo, Anales del Museo Nacional, Montevideo : 1904.

NUSSDORFER, B. Relación de todo lo sucedido en estas doctrinas en orden a las mudanzas de los siete pueblos del Uruguay. Buenos Aires : Revista Estudios de Buenos Aires, XII – 1920.

LEONHARDT, S. J., Carlos. Documentos inéditos relativos a los antiguos jesuitas en la actual Republica Oriental del Uruguay. Montevideo : Revista del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay Tomo V N° 2 pp. 505-556, 1927.

FURLONG-CARDIFF, Guillermo. Los Jesuitas y la cultura rioplatense. Montevideo : Urta y curbelo, Montevideo, 1933, 163 p.

FURLONG-CARDIFF, Guillermo. Cartografía jesuita del Río de la Plata. Buenos Aires : Instituto de Investigaciones históricas de la facultad de Filosofía y letras, nºLXXI, 2 vol, 1936, 228 p.

GAY, J.P. Historia de la Répública Jesuíta del Paraguay, desde el descubrimiento del Rio de la Plata hasta nuestros días, año de 1661. Río de Janeiro : Imprenta Nacional, 1943, 664 pp.

VADELL, Abel. La estancia de Yapeyú : sus orígenes y antecedentes y la existencia de Misiones de ese pueblo en la Banda Oriental. Buenos Aires, 1950, 14 p.

SEPP, A. Relación de viaje a las misiones jesuíticas. Buenos Aires : Eudeba, 1971, 245 p.

CRAWFORD, Leslie « La Provincia Uruguaya del Tape » Montevideo : Ed. Geosur, 1983.

ASSUNCAO, F. Presencia de las Misiones Jesuíticas en territorio uruguayo. Importancia histórica y socio-económica en la formación rural del país *In* Folia Histórica del Nordeste, 6:33-58. Resistencia : Instituto de Investigaciones Geohistóricas, 1984.

DOBLAS, Gonzalo de. Escritos relativos a la Provincia de Misiones 1785-1805, con Estudio Preliminar de Walter Rela. Montevideo : Ediciones de la Plaza, 1988.

GONZALEZ RISOTTO, Luis Rodolfo. La importancia de las Misiones Jesuíticas en la formación de la sociedad uruguaya. Porto Alegre : Estudios Ibero-Americanos. Pontífica Universidade Católica de Río Grande do Sul, pp. 191-214, 1989.

PADRON, O. Tres documentos de los Siete Pueblos Orientales, 1828-1829. Porto Alegre : Estudos Ibero-Americanos. PUCRS. XVII(2):17-29, 1991.

MAEDER, E. Misiones del Paraguay. Conflictos y disolución de la sociedad guaraní (1768-1850). Bilbao : Ed. Mapfre, 1992.

POENITZ, Edgar ; POENITZ, Alfredo. Misiones, provincia guaranítica – Defensa y disolución (1768-1830). Ed. Universitaria, Universidad de Misiones, Posadas, 1993, 282 p.

BRUXEL, Arnaldo, S.J. Los 30 Pueblos Guaraníes, Montevideo : Tradinco, 175 p, 1996.

CABRERA, Leonel. Antecedentes tempranos del bandeirismo en las áreas atlánticas del sur de Brasil y sus consecuencias socioculturales. VI Jornadas Internacionales Misiones Jesuíticas Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Marechal Cándido Rondon, 1996.

COTELO, Julio César. Bibliografía de los Jesuitas en el Uruguay. Montevideo : Tradinco, 55 p, 1996.

LEVINTON, Norberto. Las estancias de Nuestra Señora de los Reyes de Yapeyú : tenencia de la tierra por uso cotidiano, acuerdo interétnico y derecho natural (Misiones Jesuíticas del Paraguay). Revista Complutense de Historia de América , vol. 31 2005. Pp. 33-51.

SOARES DE LIMA, Carlos. La Patria Misionera. La civilización jesuítico-guaraní y su influencia en el pensamiento artiguista. Montevideo : Linardi y Risso, 2007.

BARRETO, I. y Curbelo, C. Presencia indígena misionera en el Uruguay: movilidad, estructura demográfica y conformación familiar al Norte del Río Negro en el primer tercio del siglo XIX. En XII Jornadas Internacionales Misiones Jesuíticas. Interacciones y sentidos de la conversión, septiembre. CD ROM. Buenos Aires, 2008.

CURBELO, C. y BRACCO, R. La construcción del espacio misionero y la toponimia en territorio uruguayo, *in* CARRARA, Ma. Teresa (Comp.) Cambio Cultural en Arqueología Histórica, Actas del Tercer Congreso Nacional de Arqueología Histórica, pp. 407-413. Rosario : Escuela de Antropología, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, 2008.

FREGA, A. La "campaña militar" de las Misiones en una perspectiva regional: lucha política, disputas territoriales y conflictos étnico-sociales, *In* FREGA, A. (Coord). Historia Regional e independencia del Uruguay. Proceso histórico y revisión crítica de sus relatos, pp. 131-168. Montevideo : Ed. Banda Oriental, 2009.

WILDE, Guillermo. Territorio y etnogénesis misional en el Paraguay del siglo XVIII. Fronteiras, Revista de Historia, vol. 11, nº19: 83-106. Dourados (Brasil), 2009.

WILDE, Guillermo. De las crónicas jesuíticas a las "etnografías estatales": realidades y ficciones del orden misional en las fronteras ibéricas. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates, Mis en ligne le 30 novembre 2011, consulté le 01 novembre 2013. URL : http://nuevomundo.revues.org/62238 ; DOI : 10.4000/nuevomundo.62238

Récits de voyageurs (XVIe- XIXe)

BARLOW, Roger. A brief Summe of Geography. The Hakluyt Society. Second Series. LXIX, London, 1932 [1541].

STADEN, Hans. Verdadera historia y descripción de un país de salvajes desnudos, feroces y caníbales, situado en el Nuevo Mundo, América, Marburg, 1557.

THEVET, André. Les singularitez de la France antarctique, autrement nommee Amerique, & de plusieurs terres et isles decouvertes de nostre temps, publiée à Paris par Maurice de La porte en 1557 et réimprimée à Anvers par Christophe Plantin en 1558.

THEVET, ANDRE. Cosmographie universelle, illustrée de diverses figures des choses plus remarquables vues par l'auteur. Paris, 1575.

PERNETTY, Antoine-Joseph. Histoire d'un voyage aux Isles Malouines, fait en 1763 et 1764 ; avec des observations sur le détroit de Magellan et sur les Patagons, par Dom Pernetty – Nouv ed. refondue et augmentée d'un discours préliminaire, de remarques sur l'histoire naturelle, etc… - 2 vols – Paris, 1770.

DAVIE, John Constanse. Letters From Paraguay. G. Robinson, Paternoster-Row. London, 1805.

AZARA, Félix de. Voyages dans l'Amérique Méridionale publiés d'après les manuscrits de l'auteur avec une notice sur sa vie et ses écrits par C.A. Walckenaer ; enrichis de notes par G. Covier, Paris : Dentu, 4 tomes, 1809,1710 p.

Maestre de campo José Martínez de Salazar (carta al rey de españa) – Campaña del Brasil, antecedentes coloniales, tomo I, (1535-1749) Bs As, 1931.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. Aperçu d'un voyage dans l'intérieur du Brésil, la Province Cisplatine et les Missions dites du Paraguay. Paris : A. Belin, Mémoires du Muséum d'Histoire Naturelle, 5º année, t. IX, 73 p, 1823.

MELLET, Julien. Voyage dans l'intérieur de l'Amérique Méridionale. 2º éd. Paris : Masson et fils libraires, 293 p, 1824.

ORBIGNY, Alcide (Dessalines d'). Voyage Pittoresque dans les deux Amériques. Résumé géneral de tous les voyages par les rédacteurs du voyage pittoresque autour du monde publié sous la direction de M. Alcides d'Orbigny. Paris : Terré, Libraire, Editeur, Henry Dupuy, -XVI- 568 p, 1836.

AZARA, Félix de. Descripción e historia del Paraguay y del Río de la Plata. Buenos Aires, 1847, 2 vols.

AZARA, Félix de. Memorias sobre el estado rural del Río de la Plata en 1801, demarcación de limites entre el Brasil y el Paraguay a últimos del Siglo XVIII, e informes sobre varios particulares de la América meridional española. Escritos póstumos publicados por Don Agustín de Azara bajo la dirección de Don Basilio Sebastián Castellanos de Lozada, Madrid, 1847, 232 p.

AZARA, José Felix de. Viajes por la America del Sur desde 1789 hasta 1801 in Biblioteca « Comercio del Plata », Montevideo. Otra edición en 1923, Barcelona : Ed. Calpe, 1850.

LOPE DE SOUZA, Pero. Diario da navegaçao (de 1530 a 1532) In Revista trimensal do Instituto historico, Geografico e Ethnographico do Brasil. Tomo XXIV, pp. 9-111. Río de Janeiro, primeiro trimestre do 1861.

AZARA, F. Geografía fisica y esférica de las Provincias del Paraguay y Misiones Guaranís. Anales del Museo Nacional, Barreiro y Ramos, Montevideo. Egalement dans Viajes inéditos. Pub. Por B. Mitre, 1873, Bs As.

AZARA, Félix de. Viajes inéditos desde Santa-Fe a la Asunción, al interior del Paraguay y a los pueblos de las Misiones. Imprenta de Mayo, Buenos Aires, 1873, 254 p.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. Voyage au Rio Grande do sul. H. Herluison, Orléans. – VIII – 1887, 645 p.

PIGAFETTA, R. Primer viaje en torno del globo. Versión castellana del DR. Carlos Amoretti. Madrid : Espasa Calpe, 1899, 203 p.

SCHMIDL Ulrich. Viaje al río de la Plata (1534-1554). Notas bibliográficas y biográficas por Bartolomé Mitre. Prólogo, traducción y anotaciones por Samuel A. Lafone Quevedo. Biblioteca de la junta de historia y numismatica americana. Colección de libros raros o inéditos sobre la región del Rio de la Plata, Buenos Aires : Cabaut y cía ed., 1903.

PERNETTY, Dom. Descripción de Montevideo durante la gobernación del Mariscal don José Joaquín de Viana (1763-1764). Montevideo : Revista Histórica T. VI N° 12 pp. 264-282, 1912.

MUHN S.J., Juan. El Río de la Plata visto por viajeros alemanes del siglo XVIII. Montevideo : Revista del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay T. VII pp. 229-325, 1930.

SCHMIDL, Ulrico – Derrotero y viaje a España y las Indias (1535 a 1553). Traducido y comentado por E. Wernicke, Santa Fé, 1938.

ISABELLE, Arsène. Viaje a Argentina, Uruguay y Brasil en 1830. Buenos Aires : Americana, 1943, 454 p.

ORBIGNY, Alcides d'. Viaje a la América Meridional realizado de 1826 a 1833. Buenos Aires : ed. Futuro, col. Eurindia, t. I, 1945, 439 p.

OTTSEN, Henrich. Corto y verídico relato de la desgraciada navegación de un buque de Amsterdam. Buenos Aires : Ed. Armando Tonelli, première ed : Ed. Huarpes, [1603], 1945.

BOUGAINVILLE, L.A. Viaje alrededor del mundo por la fragata del rey « La Boudeuse » y la Urca « L'étoile ». Madrid : Espasa Calpe, 1946, 200 p.

FURLONG, Guillermo. José Cardiel, S.J. y su Carta Relación (1747) Buenos Aires, 1953.

CATTANEO, Cayetano. Viaje de Buenos Aires a Yapeyú por el Río Uruguay in « El río Uruguay visto por los viajeros de los siglos XVIII y XIX. » Montevideo : Revista Nacional 61, 1954.

TOLLER, William. Reproducción facsimilar de Historia de un viaje al río de la Plata y Buenos Aires desde Inglaterra. Año MDCCXV – Revista Histórica XXII, pp. 67-69, 1955.

LAGUARDA TRIAS, Rolando A. Viaje del portugués Pero Lopes de sousa al Río de la Plata en 1531. Montevideo : Revista de la Sociedad « Amigos de la Arqueología » T. XV pp. 103-170, 1957.

LAGUARDA TRIAS, Rolando A. El enigma del viajero Acarette du Biscay. Montevideo : Revista de la Sociedad « Amigos de la Arqueología », T. XV pp. 227-270, 1957.

ARREDONDO, H. Viajeros visitantes del Uruguay. Montevideo : Revista de la sociedad de Amigos de la Arqueología, XV, 1958.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. Viaje a Río Grande del Sur. Impresiones de la Cisplatina. Montevideo : Anales Históricos de Montevideo Museo y Archivo Histórico Municipal T. IV p. 309-532, 1961-1962.

LARRAÑAGA, Dámaso Antonio. Diario del viaje desde Montevideo al pueblo de Paysandú en 1815. in Larrañaga, Dámaso Antonio. Selección de escritos. Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social. Biblioteca Artigas. (pp. 51-118) Montevideo : Colección de Clásicos Uruguayos, 1965, 254 p.

GONZALEZ, Silvestre. Diario de viaje a las Vaquerías del mar (1705). Presentado por Baltasar Luis Mezzera, Montevideo, 1966.

CORTESAO, Jaime. (Int.). Jesuitas e Bandeirantes no Tape (1615-1758). Biblioteca Nacional, Río de Janeiro, 1969.

BARRIOS PINTOS, Aníbal. Una inédita descripción de nuestras costas (1626) in Suplemento dominical El Día, Montevideo, 1970 (18/I).

DE LERY, Jean. Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil, autrement dit Amérique, édition de 1580, Chaleil Max. Paris, 1992.

MORA, René. Ulrico Schmidl, Cronista Indiano. Colonia : Intendencia Departamental de Colonia, 1992.

MORA, René. La « memoria » de Diego García de Moguer in Revista « Hoy es Historia » N° 51 pp. 42-53, Montevideo, 1992.

RELA, Walter. Viajeros, marinos y naturalistas en la Banda Oriental del siglo XVIII. Montevideo : Ediciones de la Plaza, 1992.

RELA, Walter. El manuscrito de 1772. Noticia de la banda norte del Río de la Plata por el Marino Español Francisco Millau. Montevideo : Academia Uruguaya de Historia Marítima y Fluvial – Ed. El Galeón, 1998.

SCHMIDL, Ulrico. Viaje al Río de la Plata, 1534-1554. Notas bibliográficas y biográficas por Bartolomé Mitre. Prólogo, traducción y anotaciones por Samuel A. Lafone Quevedo. Buenos Aires : Cabaut y Cia., editores. Buenos Aires: Librería del Colegio, 1903.

SCHMIDL, Uldérico. Historia y descubrimiento del Río de la Plata y Paraguay / introd. y observaciones críticas por M. A. P. Buenos Aires : Imp. y Lib. de Mayo, 1881, 266 p.

DUVIOLS, Jean Paul. L'Amérique Espagnole vue et rêvée. Les livres de voyages de Christophe Colomb à Bougainville. Editions Promodis Paris : 489 pages, 1986.

Archéologie

AMEGHINO, F. Noticias sobre antigüedades indias en la Banda Oriental, Mercedes, imprenta Aspiración, 1877, 80 p.

ISOLA, M. Trabajo del Sr. Isola *In* El Ferro-carril. Diario de la tarde político, noticioso y comercial, 10/VIII, año IX, n° 2.423, Montevideo, 1877.

PIQUET, J. ¡ Al Tupambay ! Una excursión arqueológica *In* La Razón, 12/IV, año V, n° 1.020, Montevideo., 1882.

ISOLA, M. La gruta del Palacio *In* El Siglo, 11/III, año XXIII, 2a época, n° 6.290, Montevideo, 1886.

FIGUEIRA, J.H. Informe de la coleccíon Figueira. Div, Arqueología, Museo Nacional de la Plata, 1888.

ARECHAVALETA, R. Viaje A San Luis. El Uruguay en la exposición Histórico-americana de Madrid. Memoria, 1892.

FIGUEIRA, José H. Antigüedades de los objetos hallados en los paraderos y en los túmulos. Revista uruguaya. Montevideo. T. 1, 1892.

FIGUEIRA, José H. Los paraderos y los túmulos *In* Benjamín Fernandez y Medina « Antología Uruguaya » Ed. Barreiro y Ramos pp. 359-366, Montevideo, 1894.

FIGUEIRA, José H. Los Caírnes del Uruguay. Boletín de Enseñanza Primaria Dirección General de Instrucción Pública T. XVIII Nos. 107-108 pp. 309-314, Montevideo, 1898 (V/VI)

ARAUJO, Orestes. Diccionario geográfico del Uruguay. Imp. Dornaleche y Reyes, Montevideo, 1900.

FIGUEIRA J.H. Caírnes. Arqueología Uruguay *In* Araújo, Orestes, Diccionario geográfico del Uruguay. Imp. Dornaleche y Reyes, Montevideo, 1900.

FIGUEIRA, J.H. Uso probable de las piedras con hoyuelos hemisféricos encontradas en algunos paraderos uruguayos. Segunda reunión del congreso científico latino-americano. Montevideo, 1901.

TORRES, L. M. Los cementerios indígenas del sur de Entre Ríos y su relación con los del Uruguay, túmulos de Campana (Buenos Aires) y Santos (Brasil). Anales del Museo Nacional de Buenos Aires. T. IX (serie 3, t. II), Buenos Aires, 1903.

OUTES, F.F. Los pretendidos instrumentos paleolíticos de los alrededores de Montevideo. Revista del Museo de la Plata. Facultad de ciencias naturales de la universidad nacional de La Plata. T. XVI. La Plata, 1909.

BERTONI, Morses. Resumen de prehistoria y protohistoria de países guaraníes. Juen E. O'Leary Editor : Asunción. –XIV- 1914, 164 p.

SIERRA Y SIERRA, Benjamín. Arqueología. Notas aborígenes e indígenas » en Revista Histórica T. VII N° 19 y ss, Montevideo, 1914.

LARRAURI, Agustín. Pictografias de la República Oriental del Uruguay. Actas de la Primera Reunión Nacional de la Sociedad Argentina de Ciencias Naturales, Tucumán (1916) pp. 523-528, Buenos Aires, 1916.

OUTES, Félix. El primer hallazgo arqueológico en la Isla Martín García. Anales de la Sociedad Cientifica argentina. Tomo LXXXII. Bs As, 1917.

SIERRA Y SIERRA, B. Arqueología uruguaya. Algunas notas. Revista histórica . Archivo y Museo histórico Nacional. T. X, N° 28. Montevideo, 1922.

SEIJO, C. De Prehistoria. Revista Histórica. Publicación del Archivo y Museo de Historia Nacional. T. XI, N° 33. Montevideo, 1923.

ARREDONDO, Horacio. Informe preliminar sobre la arqueologia del Río Negro. Revista de la Sociedad de Amigos de la Arqueología T. I p. 7-45, Montevideo, 1927.

FERRES, Carlos. Los « Terremotos de los Indios ». Revista de la Sociedad Amigos de la Arqueología T. I pp. 139-149, Montevideo, 1927.

PENINO, R. ; SOLLAZO, A. El paradero Charrúa del puerto de Las Tunas y su alfarería. Revista de la Sociedad Amigos de la Arqueología, T. I pp. 151-161, Montevideo, 1927.

TEISSEIRE, A. Curiosos objetos de barro hallados en Colonia. Revista de la Sociedad « Amigos de la Arqueología », t. I, Montevideo, 1927.

TEISSEIRE, A. Expedición a los departamentos de Colonia y Soriano. Revista de la Sociedad « Amigos de la Arqueología », t. I, Montevideo, 1927.

FONTANA, Mario A. Etnografía Uruguaya. Informe sobre las exploraciones de un túmulo indígena en Punta Chaparro, Colonia, Río Uruguay. Revista de la Sociedad Amigos de la Arqueología, T. II p. 331-349, Montevideo, 1928.

TEISSEIRE, A. Nueva faz del ingenio Charrúa. Moluscos fósiles utilizados por los indios. Manuscrito original. Colonia, 1928.

DEVINCENZI GARIBALDI, J. Notas arqueológicas. Anales del museo nacional de historia natural, serie II, tomo II, Montevideo, 1926-1928.

PENINO, R. ; SOLLAZO, A. A propósito de algunas observaciones del profesor Félix F. Outes a nuestro trabajo « El paradero charrúa del Puerto de las Tunas y su alfarería. Revista de la Sociedad « Amigos de la Arqueología ». T. III, Montevideo, 1929.

FONTANA, M.A. Memoria de la excursión científica a Nueva Palmira. Revista de la sociedad « Amigos de la Arqueología », Montevideo, 1930.

SEIJO, C. Cráneo con fragmentos de un collar ». Revista de la Sociedad « Amigos de la Arqueología. T. IV. Montevideo, 1930.

SIERRA Y SIERRA, B. Antropolítos y zoolítos indígenas. Revista de la sociedad « Amigos de la Arqueología », t. V, Montevideo, 1931.

SEIJO, C. Instrumentos de hueso indígenas ». Revista de la Sociedad « Amigos de la Arqueología. T. V. Montevideo, 1931.

ANONIMO**.** En un banco de conchillas que se supone milenario apareció el esqueleto de una muchacha indígena. in El Ideal. Lunes 30/V. Año XXIII, N°4. Montevideo, 1932.

DEMARIA, A. Anzuelos líticos prehispánicos del Uruguay *In* Revista de la Sociedad « Amigos de Arqueología ». Montevideo. T. VI.

DEMARIA, A. Objetos óseos hallados en los « cerritos » del Departamento de Rocha » Revista de la Sociedad « Amigos de la Arqueología, Montevideo, 1932.

SEIJO, C., SOLLAZO, F. A propósito de una punta de lanza. Revista de la Sociedad « Amigos de la Arqueología » T. VI. Montevideo, 1932.

SERRANO, Antonio. Exploraciones arqueológicas en el rio Uruguay medio (Paraná), 1932.

DEMARIA, A. Fragmento de una pipa precolombina hallada en el Departamento de Maldonado. Revista de la Sociedad « Amigos de la Arqueología ». Montevideo. T. VII, 1933.

DEMARIA, A. Instrumentos relativos al modelado y a la decoración de las alfarerías prehispánicas del Uruguay. Imprenta « El siglo ilustrado », Montevideo, 1933.

SERRANO, A. Nota sobre una punta de harpón del río Uruguay ». Revista de la Sociedad « Amigos de la Arqueología ». T ; VII, Montevideo, 1933.

SERRANO, A. Las culturas protohistóricas del este argentino y Uruguay. Memorias del Museo de Paraná. Talleres gráficos « Casa Predassi », Arqueología n° 7. Paraná, 1933.

MAZZONI, R. Sobre hallazgos de supuestas piezas indígenas en los paraderos de José Ignacio y de Puntas del chileno (Dpto de Maldonado) ». Revista de la Sociedad « Amigos de la Arqueología », T. VIII, Montevideo, 1934-1937.

TEISSEIRE, A. Au sujet de quelques objets façonnés par les premiers habitants de la rive gauche du Río de la Plata. XXV Congreso Internacional de Americanistas. T. II. La Plata, 1934.

FONTANA, M.A. Una pipa de cerámica prehispánica con decoración grabada del Uruguay (ensayo). Imp. « El siglo ilustrado », Montevideo, 1936.

SERRANO, A. Etnografía de la antigua provincia del Uruguay. Talleres gráficos « Melchior », Paraná, 1936.

Anónimo. ¿ Nuevo paradero de indios ? *In* El Día, suplemento dominical. 30/V. Montevideo, 1937.

GRECIA, P. de. Flechas indígenas *In* El Día, suplemento dominical, 7/XI, año VI, n°252, Montevideo, 1937.

FREITAS, C.A. de. Alfarería indígena. Hallazgos de trozos de vasijas construidas por los primitivos habitantes del litoral uruguayo *In* El Día, suplemento de los jueves, Montevideo, 1938.

GERANIO, S. Objetos en piedra y cerámica de antigua industria india hallados en terrritorio uruguayo. Anales de la Dirección General de la Enseñanza industrial. Año VI. Montevideo, 1939.

FONTANA, M.A. Plan de investigación arqueológica en el Uruguay. Presentado al Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social. Montevideo, 1941.

Anónimo. En colonia se hizo un hallazgo arqueológico muy importante. Restos de la época miocénica. in El Tiempo. 26/VII. Montevideo, 1942.

Anónimo. En Punta Chaparro, Depto de soriano, un arqueólogo descubrió un cementerio indígena. Hallaron restos de gran valor para el estudio de los primeros habitantes de estas tierras. in El País. 26/VII, Montevideo, 1942.

Anónimo. Tumbas milenarias en el Uruguay. Tribus indígenas de época remota. Adultos y menores yacen en el cementerio de P. Chaparro *In* El Tiempo, 20/VII, Montevideo, 1942.

BADANO, V. M. Curiosas prácticas funerarias de guaraníes y charrúas *In* El litoral, 2/V, Santa Fé, 1942.

FREITAS, Carlos A. de. Alfarería del delta del Río Negro (Paradero la Blanqueada). Revista Histórica T. XIII N° 38-39 pp. 363-418, Montevideo, 1942 (XII).

MAZZONI, F. El Cerro de las Cuentas de Maldonado *In* El Día, suplemento dominical, 9/VIII, año XI, n°499, Montevideo, 1942.

OLIVERAS ACOSTA, F. Sobre un reciente hallazgo de esqueletos indígenas en punta Chaparro *In* El Día, suplemento dominical, 30/VIII, año XI, n° 502, Montevideo, 1942.

ROSELLI, F.L. Sensacional hallazgo arqueológico en Punta Chaparro. Noticia preliminar. El eco de Palmira, año IV, 2nda época, n° 553, Nueva Palmira. 1942 (17/V).

TORRES, L.M. Relaciones arqueológicas de los pueblos del Amazonas con los del Río de la Plata. XXV Congreso Nacional de Americanistas. La Plata (1932). T. II. Buenos Aires, 1943.

OLIVERAS, F. Sobre alfarerías y paraderos indígenas en el Depto de San José. Educación, órgano de la coloni de Educación profesional. N° 107-108. Santa Lucía, 1949.

DON BAMBI. Del corresponsal en Fraile Muerto. El cerro de las cuentas y el arqueólogo Maeso *In* Norte, 15/VII, año I, n°5, Melo, 1950.

MAESO TOGNOCCHI, C. Investigaciones arqueológicas en el departamento de Río Negro *In* La Campaña, 22/II, año LIV, N° 5.483, Fray Bentos, 1950.

MAESO TOGNOCCHI, C. Sobre investigaciones arqueológicas en zonas de nuestre departamento *In* El Día, 24/III, año XLIII, n° 13.230, Mercedes, 1950.

MAESO TOGNOCCHI, C. Mi primer viaje de investigación arqueológica al Arazatí, depto. De San José *In* El Pueblo, 7/X, año LXVIII, n°10.413, San José, 1950.

Anónimo. Fué descubierta una urna funeraria indígena. El arquitecto Bulantí Ríos hizo el hallazgo en el arroyo Negro *In* El Telégrafo. 5/XII, Año LII, n° 12.567. Paysandú, 1951.

ARREDONDO, Horacio. Civilización del Uruguay. Aspectos arqueológicos y sociológicos. 1600-1900. Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay T. I, Montevideo, 1951.

BULANTI RIOS, Leonardo**.** Hallazgo de una urna funeraria indígena. El telegráfo. 5/12/1951, Paysandú, 1951.

FONTANA, M.A. Arqueología del Uruguay. Alfarería prehispánica de los paraderos de Nueva Palmira (Dpto de Colonia). Arqueología descriptiva. Revista de la Sociedad « Amigos de la Arqueología », Montevideo, 1951.

MAESO TOGNOCCHI, C. Tribus pedreras en el depto. De Rocha *In* La Palabra, 20/IV, año 1, época VI, 2a época XXIII, n° 5.686, Rocha, 1951.

SEIJO, C. Alrededor del trabajo « El paradero charrúa del Puerto de las Tunas y su alfarería ». Revista de ls Sociedad « Amigos de la Arqueología » T. XI. Montevideo, 1951.

MAESO TOGNOCCHI, C. Investigación arqueológica en el departamento de Soriano *In* El Radical, 12/IV, año XXXIV, n° 10.988, Mercedes, 1952.

Anónimo. Un hallazgo que prolonga nuestra prehistoria. in Mundial. 25/III, Año XIII, N°286, Montevideo, 1953.

Anónimo. Nuestros indios no eran antropofágos y tenían elogiable visión artística. Lo asegura el arqueólogo Carlos Maeso Tognocchi. in El Diario, 22/VI, Año XXX, n° 10.760, Montevideo, 1953.

FIGUEIRA, J.J. ; FREITAS, C.A. de. Pictografías en el territorio uruguayo *In* El Día, suplemento dominical, 19/VII, año XXII, n°1.070, Montevideo, 1953.

FREITAS, C.A. de. Obras completas : Informe sobre una vasija ornitomorfa del Río Negro, Algunos aspectos de la Arqueología del río Uruguay, Alfarería del delta del río Negro, Alfarería indígena, Pictografía en el territorio uruguayo (con JJ. Figueira) », Revista de la Sociedad « Amigos de la Arqueología » T. XII pp. 41-213, Montevideo, 1953.

MAESO, TOGNOCCHI, C. Investigaciones arqueológicas en los túmulos de San Luis. Anales de Instrucción Primaria Epoca II T. XVI N° 1-3 pp. 329-333, Montevideo, 1953 (I/III).

MAESO, TOGNOCCHI, C. Hallazgos arqueológicos en José Ignacio, depto. De Maldonado in El Radical, 12/IV, año XXXIV, n°10.988, Mercedes, 1953.

Anónimo. Una conferencia sobre arqueología uruguaya del poeta y arqueólogo doctor Carlos Maeso. in Sevilla, 6/VIII. N° 3.654. Sevilla, 1954.

Anónimo. Posee una colección de 35.000 piezas de arqueología indígena *In* Ya. 11/VIII, Año XX, n° 4982, Madrid, 1954.

Anónimo. Importantes hallazgos de material indígena justo al río Tacuarembó *In* La Tribuna Popular, 23/X, Año LXXV, n°27.301, Montevideo, 1954.

FIGUEIRA, J.J. Los túmulos de la región del este del territorio uruguayo. Suplemento dominical El Día, Montevideo, 1954 (24/I).

FIGUEIRA, J.J. Pictografía del cerro Pan de Azúcar *In* El Día, suplemento dominical, 30/V, año XXIII, n° 1.115, Montevideo, 1954 (24/I).

FIGUEIRA, J.J. Las pinturas rupestres del departamento de Flores *In* La Idea nueva, 29/VI, año 44, n° 4.713, Trinidad, 1954 (24/I).

GONZALEZ, A.R. Mazas líticas del Uruguay y Patagonia. Revista do Museu Paulista. Vol. VIII. Sao Paulo, 1954.

MARUCA SOSA, Rodolfo. Dispersión de la alfarería guarani-tupí. Hallazgos en nuestro suelo *In* El Día, suplemento dominical, 3/X, año XXIII, n° 1.133, Montevideo, 1954.

MARUCA SOSA, Rodolfo. Original arte lítico indígena *In* El Día, suplemento dominical 24/X, n°1.136, Montevideo, 1954.

MARUCA SOSA, Rodolfo. La pipa en América del sur *In* El Día, suplemento dominical 14/XI, año XXIII, n° 1.139, Montevideo, 1954.

MARUCA SOSA, Rodolfo. Arqueología indígena del Uruguay. Paradero y arte lítico. Suplemento dominical El Día, año XXIII, n° 1.122, Montevideo, 1954 (18/VII).

MARUCA SOSA, Rodolfo. Alfarería de la zona Chaná. Suplemento dominical El Día, Montevideo, 1954 (26/XII).

Anónimo. Material arqueológico indígena » in El Día, 23/I, año I, época LXVI, n° 25.960, Montevideo, 1955.

Anónimo. Hallan material indígena en el norte del país. » in Acción, 24/I, Año VII, n° 2.211, Montevideo, 1955.

Anónimo. Importante excursión de órden arqueológico. in La Mañana, 27/V, Año XXXVIII, n° 11.719, Montevideo, 1955.

Anónimo. Raro hallazgo arqueológico *In* La Mañana, 27/V, Año XXXVIII, N°13.596, Montevideo, 1955.

Anónimo. Hallazgos prehistóricos *In* El Radical, 18/X, Año XXXVIII, n°11.719, Mercedes, 1955.

FIGUEIRA, J. J. La pictografía del Cerro Pan de Azúcar en el Dpto de Maldonado. XXXI Congreso Internacional de Americanistas. Sao Paulo, 1955.

MARUCA SOSA, Rodolfo. Antiguos diseños sobre rocas *In* El Día, suplemento dominical, 23/II, año XXIV, n° 1.153, Montevideo.

MARUCA SOSA, Rodolfo. Historia de un túmulo *In* El Día, suplemento dominical El Día, año XXIV, n° 1.155, Montevideo, 1955.

MARUCA SOSA, Rodolfo. Arqueología *In* El Día, 30/III, año 1°, época LXIX, 2a época LXV, n° 26.024, Montevideo, 1955.

MARUCA SOSA, Rodolfo. Artifices de la piedra » in El Día, suplemento dominical, 10/IV, año XXIV, n° 1.160, Montevideo, 1955.

MARUCA SOSA, Rodolfo. Técnica y arte alfarero *In* El Día, suplemento dominical, 30/IV, año XXIV, n° 1.163, Montevideo, 1955.

MARUCA SOSA, Rodolfo. Herramientas de piedra *In* El Día, suplemento dominical, 12/VI, año XXIV, n° 1.169, Montevideo, 1955.

Anónimo. Hallaron restos de la tribu chaná *In* Centenario, 7/IV, año XXV, n° 2494, Cardona, 1956.

Anónimo**.** Hallazgo arqueológico en Soriano *In* Mundial, 23/V, año XVI, n° 362, Montevideo, 1956.

FIGUEIRA, J.J. Un arqueólogo uruguayo descubre importante colección de armas etnográficas atribuidas a los charrúas en un museo de Estados Unidos. Un arco y numerosas flechas con punta de madera o de hierro *In* El Plata, 19/XII, año XLIII, n° 15.126, Montevideo, 1956.

FIGUEIRA, J. J. Yacimientos arqueológicos de la República Oriental del Uruguay. Boletín de la Sociedad de Antropología del Uruguay. Montevideo, 1956.

FIGUEIRA, J. J. Klippeindskrifter i Republikken Uruguay Sydamerika. XXXII Congreso de los Americanistas. Kbenhaun (1956).

MAESO TOGNOCCHI, Carlos. « Importante trabajo arqueológico sobre el paradero « La Blanqueada », paraje rincón de la Higuera, depto. de Soriano, del arqueólogo, Prof. Carlos Maeso Tognocchi ; cuya respetable y larga labor científica ya es conocida » in El Radical, 12/VI, año XXXVII, n° 11.905, Mercedes.

MAESO TOGNOCCHI, Carlos. Un estudio arqueológico de alto valor científico *In* Jornada, 13/VIII, año XIV, n° 995, Dolores, 1956.

BONINO DE LANGGUTH, V. Hace 80 años, Florentino Ameghino publicó su « Sobre antigüedades indias de la Banda Oriental. Revista de la sociedad « Amigos de la Arqueología », Montevideo, t. XV, 1957.

FIGUEIRA, J.J. Una excursión arqueológica al cerro Tupambay realizada en los comienzos de 1881 ». Revista Nacional, Montevideo, 1958.

FIGUEIRA, J.J. El petroglifo de la costa del río Cuareim en el Dpto de Artigas. XXXII International Congress of Americanists. Copenhagen (1956), 1958.

FIGUEIRA, J.J. Pipas de cerámica de los aborígenes del Uruguay. XXXII International Congress of Americanists. Copenhagen (1956), 1958.

MAESO TOGNOCCHI, Carlos. Investigaciones Arqueológicas. Antes del Consejo Nacional de Enseñanza Primaria y Normal. Epoca II, Tomo XXI, p. 185-194, Montevideo, 1958 (IV-VI).

MONTERO, P. La arqueología y la Etnología Indígenas en el Uruguay, SE, Montevideo, 1958.

VIDART, Daniel. El descubrimiento de la Cultura del Catalán. Hallazgo y valoración de sus piezas *In* El Día, suplemento dominjical, 7/XII, año XXVII, n° 1.351, Montevideo, 1958.

CAMPA, R. Un yacimiento paleolítico en el Arroyo Catalán chico. Estuario. Revista de Geografía e Historia. Montevideo. N° 4-5, 1959.

CHEBARATOFF, J. Informe preliminar sobre las « piezas » de arenisca « vitrificada » de la cuenca del Catalán (Artigas, Uruguay). XXXIII Congreso Internacional de Americanistas. Costa Rica (1958). Vol. II, 1959.

TADDEI, A. ; CAMPA, R. Horizontes precerámicos en el Uruguay. XXXIII congreso Internacional de Americanistas (1958). Vol. 2. Costa Rica, 1959.

Anónimo. Noticias del interior. Hallazgos arqueológicos en Soriano y Río Negro *In* La Tribuna Popular, 10/V, Año LXXXI, n° 29.269, Montevideo, 1960.

Anónimo. Hubo hallazgos arqueológicos *In* El Diario, 29/V, año XXXVII, n° 13.896, Montevideo, 1960.

Anónimo. Actividades del profesor Maeso en Colonia *In* El Radical, 18/X, año XLII, n° 13.170, Mercedes, 1960.

Anónimo. Investigación científica en Colonia del arqueólogo Carlos Maeso Tognocchi. *In* El Tiempo, 18/X, año XV, Mercedes, 1960.

Anónimo. Restos de los primitivos habitantes del Uruguay *In* El Tiempo, 3/XI, año XV, Mercedes, 1960.

Anónimo**.** Cerámica y útiles de piedra halló el arqueólogo Maeso. in El Diario, 9/XI, año XXXVIII, n° 14.052, Montevideo, 1960.

Chebaratoff, J. Las terrazas del Catalán chico *In* El Día, suplemento dominical, 2/X, año XXIX, n°1446, Montevideo, 1960.

MARUCA SOSA, Rodolfo. Pipas de arcilla halladas en territorio uruguayo. Suplemento dominical El Día, año XXIX, n° 1.408, Montevideo, 1960 (10/I).

Anónimo**.** Importante descubrimiento In El Este, 1/II, Rocha, 1961.

Anónimo. Exhumó material arqueológico el prof. Carlos Maeso Tognocchi *In* El Diario, 8/II, año XXXVIII, n°14.140, Montevideo, 1961.

Anónimo. De 10.000 a 25.000 años atrás. Sería el catalanense el primer poblador de América. Una búsqueda arqueológica *In* La Mañana, 2/VI, año XLIV, n° 15.697, Montevideo, 1961.

Anónimo. El país al día. Fósiles de más de 25.000 años hallados en Artigas. in El Día, 8/VI, año XLIV, n° 15.697, Montevideo, 1961.

Anónimo. Dice el arqueólogo Antonio Taddei : « No se puede dictaminar todavía sobre el fósil que fue hallado en Artigas » in El Día, 23/VI, año 1, época LXXVI, 2a época LXXIII, n° 28.202, Montevideo, 1961.

Anónimo. Vestigios de los primitivos habitantes del Uruguay *In* El Radica, 23/XI, Mercedes, 1961.

APA LUCAS, A. M. ; LAFORCADA, G. Noticia del primer instrumento musical de probable orígen indígena exhumado en el Uruguay » Comunicaciones Antropológicas, Salto, Museo de Historia Natural, t. 1, N° 1, 1961.

CAMPA SOLER, Raúl. La antigüedad del catalanense *In* El Día, suplemento dominical, 22/I, año XXX, n° 1462, Montevideo, 1961.

CASTELNUOVO, J.A. Civilización catalanense. Sensacional hallazgo en Artigas, fósiles de una edad superior a los 25 mil años *In* La Mañana, 7/VI, año XLIV, n° 15.702, Montevideo, 1961.

CASTELNUOVO, J.A. Expedición científica y arqueólogica. Hallan restos fósiles, carbón vegetal y dos mil piezas. Investigaciones junto al Catalán Chico *In* La Mañana, 21/VI, año XLIV, n°15.715, Montevideo, 1961.

LEONARDI, L. La importancia del Catalán en la estructuración de la prehistoria nacional *In* Clarín, 8/VI, año VI, n° 272, Artigas, 1961.

MORA, R. Arqueología uruguaya. La cerámica chaná de Juan L. Lacaze *In* Marcha, 10/III, año XXII, n° 1.049, Montevideo, 1961.

BONINO DE LANGGUTH, Violeta. Los primitivos habitantes del Uruguay y el uso de los moluscos en su economía, en su decoración y en sus ritos. Comunicaciones de la Sociedad Malacológica del Uruguay Vol. 1 N° 1 pp 11-14, Montevideo, 1961.

ANONIMO. Viaje fructífero. Hallazgos arqueológicos en la costa del Río Negro *In* Acción, 14/V, año XIV, n° 4.765, Montevideo, 1962.

ANONIMO. El País al día. Soriano. Meritísima investigación arqueológica *In* El Día, 15/V, Montevideo, 1962.

ANONIMO. Valiosos hallazgos arqueológicos enel cerro Claveles *In* El Plata, 15/V, año XLIX, n° 16.318, Montevideo, 1962.

CAMPA SOLER, Raúl. La industria lítica más antigua de América del Sur *In* Amerindia. N°1. Montevideo. Centro de Estudios Arqueológicos y Antropológicos Americanos « Paul Rivet ». Montevideo. Et in El Día, suplemento dominical, 4/III, año XXXI, n° 1520, Montevideo, 1962.

CAMPA SOLER, Raúl. Ameghino y la arqueología nacional *In* El Día, suplemento dominical, 30/XII, año XXXI, n° 1563, Montevideo, 1962.

CAMPA SOLER, Raúl. VIDART, D. El Catalanense *In* Amerindia. N°1. Centro de Estudios Arqueológicos y Antropológicos Americanos « Paul Rivet ». Montevideo, 1962.

CAMPA SOLER, Raúl. VIDART, D. « La cultura precerámica del Catalán » in Amerindia. N°1. Centro de Estudios Arqueológicos y Antropológicos Americanos « Paul Rivet ». Montevideo, 1962.

CHEBARATOFF, J. El yacimiento lítico prehistórico del Arroyo Catalán Chico. Revista Nacional. Montevideo. 2° ciclo, año VI, N° 210, 1962.

MENGHIN, O. Observaciones sobre la arqueología Guaraní de Argentina y Uruguay. Jornadas Internacionales de Arqueología y Etnografía : « vinculaciones de los aborígenes argentinos con los de los países limítrofes » (1957). Sociedad Argentina de Antropología. Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, 1962.

ROSELLI, F.L. Una cerámica prehispánica campanuliforme antropomorfa y apéndice de cilindriforme del Uruguay. Con un informe complementario de la arqueología de Nueva Palmira. Trabajo presentado al XXXV Congreso de Americanistas. Méjico, 1962.

TADDEI, A. Informe acerca de las investigaciones arqueológicas realizadas en la cuenca del Catalán (Artigas). Comunicación al XXXV Congreso Internacional de Americanistas de México, 1962.

ANONIMO. Uruguay en la prehistoria *In* La Mañana, 5/VI, año XLVI, n° 16.401, Montevideo, 1963.

ANONIMO. Estudia la prehistoria uruguaya un antropólogo norteamericano *In* La Mañana, 24/VII, año XLVII, n° 16.447, Montevideo, 1963.

ANONIMO. Hecho comprobado, el país fue escenario de singular y antigua cultura *In* El País, 24/VII, año XLV, n° 14.377, Montevideo, 1963.

CAMPA SOLER, Raúl. Reflexiones sobre el estudio de prehistoria nacional *In* El Debate, 2/VIII, año XXXIII, n° 11, Montevideo, 1963.

CAMPA SOLER, Raúl. Del Dr. Raúl Campá Soler. Acerca del yacimiento preshitórico El Catalán *In* El Día, 2a época, LXXV, n° 28.983, Montevideo, 1962.

MORA, R. Arqueología de Juan Lacaze. Interesante pieza arqueológica *In* Claridad, 27/IV, año III, 2a época, n°453, Juan Lacaze, 1963.

BORMIDA, M. Las industrias líticas precerámicas del arroyo Catalán Chico y del Cuareim. Rivista di Scienze Preistoriche, XIX, Firenze, 1964.

BORMIDA, M. El Cuareimense. Una antigua historia lítica del norte del Uruguay. Homenaje a Fernando Marquez Miranda ; Madrid, 1964.

CAMPA SOLER, Raúl. Culturas paleolíticas en el Uruguay. A cinco años de su descubrimiento científico. Suplemento dominical El Día, Montevideo. 1964 (3/V).

FIGUEIRA J.J. Utensilios y armas de hueso de los aborígnes del Uruguay *In* Homenaje a Fernando Márquez-Miranda. Madrid, 1964.

IBARRA GRASSO, D.E. Las culturas paleolíticas sudamericanas *In* Amerindia N° 2, 1964.

MORA, E. Arqueología de Juan Lacaze, Colonia, ROU. Una campana del arroyo sauce *In* Claridad, 1/IX, año III, 2a época, Juan Lacaze, 1964.

ROSELLI, Lucas. Una cerámica prehispánica, ornitomorfa y ceremonial del Uruguay Amerindia – Centro de Estudios Arqueológicos y Antropológicos Americanos « Dr Paul Rivet » N° 2 p. 39-56, Montevideo, 1964.

TADDEI, A. Un yacimiento precerámico en el Uruguay, in Baessier – Archiv, XII, Berlin, 1964.

CAMPA SOLER, Raúl. Prehistoria nacional *In* El Día, suplemento dominical, 25/IV, año XXXIV, n°1684, Montevideo, 1965.

FIGUEIRA, J.J. Breviario de Etnología y Arqueología del Uruguay *In* Boletín Historico del Ejército N° 104-105 pp. 29-68, Montevideo, 1965.

FIGUEIRA, J.J. Los testimonios de la prehistoria indígena. Durazno. La tierra. El hombre. Revelación y destino. Ed. Minas, Montevideo, 1965.

MUÑOA, J.I. Los pueblos prehistóricos del territorio uruguayo » Edición y notas de Daniel Vidart. Cuadernos Antropológicos N°3 Centro de Estudios Dr Paul Rivet, Montevideo, 1965.

SANTOS, Osmar. El gran yacimiento paleolítico del Departamento de Artigas,Arroyo Catalán Chico, Primer mapa arqueológico del Departamento de Rivera. Boletín del Centro de Arqueología de Rivera. N°1. Rivera, 1965.

ANONIMO. Se descubrió tumba indígena » in El Diario, 1/IV, Montevideo, 1966.

CAMPA SOLER, Raúl. Un mapa arqueológico para Uruguay. Suplemento dominical El Día, año XXXV, n° 1724, Montevideo, 1966 (30/I).

CAMPA SOLER, Raúl. Horizontes prehistóricos en el dep. De Rocha *In* El Día, suplemento dominical, 28/VIII, año XXXV, n° 1754, Montevideo, 1966.

FIGUEIRA, José J. Del período neolítico rochense *In* : Rocha en el centenario de Castillos, Castillos 1866-1966. Montevideo, 1966.

ANONIMO. Restos milenarios en Salto » in La Mañana, 14/IV, Montevideo, 1967.

CAMPA, R. Antecedentes y relación sintética de los trabajos conducentes a la localización de los estratos culturales básicos de la prehistoria uruguaya. Revista Mexicana de Estudios Antropológicos. México : Sociedad Mexicana de Antropología, 1967.

FONTANA, M. Arqueología del Uruguay *In* Pérez Fontana V, Historia de la medicina en Uruguay, Montevideo, 1967.

SANTOS, Osmar. Precerámico. I) La industria del Río Cuareim, II) Industrias localizadas en Rivera. Cerámico. Los « Cerritos » de Vichadero ». Síntesis de las comunicación presentada en el Simposio de Arqueología da Area do Prata e Adjacencias. Mimeografiado. Instituto Anchietano de Pesquisas. São Leopoldo, 1967.

BORETTO, René. Paraderos indígenas de las costas del Río Uruguay en el departamento de Río Negro. Uruguay Indio III Museo Municipal de Historia Natural, Fray Bentos, 1968.

FIGUEIRA, J.J. El arte indígena en la costa del Cuareim » Artigas. La tierra. El hombre. Revelación y destino. Ed. Minas, Montevideo, 1968.

GIANCOTTI, V. Prehistoria del Uruguay. Terra amiga. Rivista trimestrale di Americanistica. Año IV. Génova, 1968.

SERRANO, A. El precerámico en Argentina y países vecinos. Publicaciones del Instituto de Antropología. N° XXVIII, Córdoba, 1968.

TADDEI, A. Yacimientos precerámicos en el Uruguay. XXXVII congreso Internacional de Americanistas. Mar del Plata (1966). Vol. II. Buenos Aires, 1968.

BORETTO, René. Dos representaciones cerámicas antropomórficas del Delta del Río Negro, Uruguay». Comunicación presentada al III Simposio de Arqueología da Area do Prata. Porto Alegre. Mimeografiado, 1969.

BORETTO, René. El trabajo cerámico indígena del Departamento del Río Negro, Uruguay. Comunicación presentada al III Simposio de Arqueología da Area do Prata. Porto Alegre. Mimeografiado, 1969.

BORETTO, René. Hallazgo de un esqueleto indígena en la Isla del Vizcaíno. Museo Municipal de Historia Natural de Río Negro, MEC, Fray Bentos, 1969.

ROSELLI, F.L. Una cerámica prehispánica campaniforme antropomorfa *In* Pi Hugarte, Renzo « El Uruguay Indígena » Colec. Nuestra Tierra N° 1 Montevideo, 1969.

BERNAL, R. Observaciones de las piedras con hoyuelo del mound de Nuevo Berlín (pp. 38-41) *In* BORETTO, R. Recopilación de antecedentes sobre « Piedras con hoyuelos » de Argentina, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay. Fray Bentos. Museo Municipal de historia Natural de Río Negro, MEC, 1970, 42 p.

MENEGHIN, U. Comunicación preliminar sobre las industrias líticas del Cerro de los Burros (Dpto de Maldonado), CEA, Montevideo, 1970.

PRIETO, O. ; ALVAREZ, A. ; ARBENOIZ, G. ; DE LOS SANTOS, J. ; VESIDI, A. ; SCHMITZ, P.I. ; BASILE BECKER, I.I. ; NAUE, G. Informe preliminar sobre investigaciones arqueológicas en el Dpto de treinta y tres. ROU. Publ. Avulsas, (1) Inst. Archietano de Pesquisas. R.S. Brésil, 1970.

SCHMITZ, L. ; BASILE BECKER, I. ; NAUE, G. Arqueología de Treinta y Tres, R.O.U. Resumos da XXII Reuniao Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência. Salvador, 1970.

SILVA, L.A. Notas arqueológicas : baterías de cocina indias. Boletín de Informaciones. Centro regional de Estudios de Ciencias Naturales. Ano IV, N°3. Valdense, 1971.

TADDEI, A. El Catalanense. Un yacimiento precerámico del Uruguay. Revista del Depto de Antropología y Folklore. Comisión Municipal de Cultura. Año 2, Concordia, Argentina, 1971.

BERROA, C ; BORETTO, R. El uso de espículas de esponjas en la cerámica indígena. Antecedentes y Anales de los Congresos 1er Congreso Nacional de Arqueología del Uruguay. 2ndo Encuentro de Arqueología del Litoral. Fray Bentos. Museo Municipal de historia Natural de Río Negro (R.O.U), 1972.

CARDOZO, N. Río Negro. Fray Bentos en condiciones de ser centro arqueólogico *In* El Día, 2/I, Montevideo, 1972.

FIGUEIRA, J.J. Pictografías o petroglifos en el territorio uruguayo. Almanaque del Banco de Seguros del Estado. Montevideo, 1972.

FLANGINI, T. Un yacimiento precerámico en la zona de Playa Verde (Depto de Maldonado). CEA, Montevideo, 1972.

Museo de Historia Natural, Notas arqueológicas. Anales del Museo Nacional de Historia Natural, Serie II, t. II, Montevideo, 1972.

SILVA, L.A. Notas arqueológicas : una pequeña vasija indígena. Boletín de Informaciones. Centro regional de Estudios de Ciencias Naturales. Ano V, N°4. Valdense, 1972.

TADDEI, A. Una indistria lítica preceramica en Sierras de Aceguá. Cerro Largo. Uruguay. Comunicaciones antropológicas del Museo de Historia Natural de Montevideo. Vol. 1, N°10. Montevideo, 1972.

ANONIMO. Hace 9.000 años ¿ Como éramos los uruguayos ? *In* El Diario, 23/VIII, Montevideo, 1973.

ANONIMO**.** Materiales prehistóricos del Uruguay con 9.000 años *In* El Día, 23/VIII, Montevideo, 1973.

ANONIMO. La arqueología : ciencia antigua renovada por moderno método *In* El País, 30/VIII, Montevideo, 1973.

BORETTO, R. ; BERNAL, R. SCHMITZ, L ; BASILE BECKER, I. Arqueología del Departamento de Río Negro. Esquema tentativo de una secuencia cronológica para sitios del Río Uruguay y Río Negro. I Congreso Nacional de Arqueología II Encuentro de Arqueología del Interior, Fray Bentos, 1973.

BROCHADO, J.P. Migraciones que difundieron la tradición alfarera Tupí-Guaraní. *In* Relaciones, 7 :7-39. Buenos Aires, 1973.

FEMENIAS, J. Informe preliminar sobre un yacimiento epiprotolítico en la zona de Salto Grande. Antecedentes y Anales de los Congresos. 1° Congreso Nacional de Arqueología. 2° Encuentro de Arqueología del Litoral. Museo Municipal de Historia Natural de Río Negro. (1972) Fray Bentos, 1973.

PELAEZ, E. El yacimiento pictográfico del cerro Pan de Azúcar » Antecedentes y Anales de los Congresos, 1er Congreso Nacional de Arqueología. 2ndo Encuentro de Arqueología del Litoral. (1972). Museo Municipal de Historia Natural de Río Negro. Fray Bentos, 1973.

PROUS, A. Os objetos zoomorfos do litoral do sul do Brasil e do Uruguai. anais do museu de Antropología. (1972). Universidade Federal de Santa Catarina, ano V, n° 5. Florianópolis, 1973.

RODRIGUEZ, O. Comunicación preliminar acerca de una industria basáltica en el Rio Negro medio (Dpto de Durazno). Antecedentes y Anales de los Congresos : 1er Congreso Nacional de Arqueología del Uruguay. 2° Encuentro de Arqueología del Litoral. Fray Bentos, 1973.

ROUCO, C. ; DIAZ, A. ; BAEZA, J. Métodos modernos aplicados a la cerámica del sitio arqueológico « Cerrito Vizcaíno » (Delta del Río Negro). Antecedentes y Anales de los Congresos : 1er Congreso Nacional de Arqueología del Uruguay. 2° Encuentro de Arqueología del Litoral. Fray Bentos, 1973.

SCHOBINGER, J. Principales trabajos arqueológicos realizados en la Argentina y el Uruguay en 1971 y 1972. Ampurias. Revista de Prehistoria, Arqueología y Etnografía. Instituto Rodrigo Cano. N° 35. Barcelona, 1973.

SILVA, L.A. Presentacíon arqueológica del Dpto de Colonia. Antecedentes y anales de los Congresos. 1er Congreso Nacional de Arqueología del Uruguay.2ndo encuentro de Arqueología del Litoral. (1972) Museo Municipal de Historia Natural de Río Negro. Fray Bentos, 1973.

TADDEI, A. El catalanense. Un yacimiento de cazadores primitivos. Boletín del Museo de historia Natural. N°2. Montevideo, 1973.

VIDART, Daniel. Diez mil años de prehistoria uruguaya. Fundación Editorial « Unión del Magisterio », Montevideo, 1973.

ANONIMO. Arqueología de salvamento se hará en la zona de Salto Grande *In* El Pueblo, 7/I, Salto, 1974.

ANONIMO. Piezas de alto valor fueron halladas en las excavaciones de Salto Grande *In* El Pueblo, 12/I, Salto, 1974.

ANONIMO. Recuperan yacimientos arqueológicos. ¿ Como eran los orientales de nueve mil años atrás ? *In* El Diario, 29/V, Montevideo, 1974.

ANONIMO. Valiosas piezas de cerámica indígena recuperan en Salto *In* El Diario, 30/V, Montevideo, 1974.

ANONIMO. Trabajo sobre paraderos indígenas *In* El Pueblo, 14/VII, Salto, 1974.

ANONIMO. Por medio del radio-carbono estudian vestigios en Salto *In* El Diario, 30/IX, Montevideo, 1974.

PROUS, A. Catalogue raisonné des sculptures préhistoriques zoomorphes du Brésil et de l'Uruguay. Dédalo. Ano X, N° 20. Museu de Arqueologia e etnologia da Universidade. Sao Paulo, 1974.

SURROCA FERRI, H. Restos del hombre primitivo en costas del Uruguay y Brasil *In* El País, 22/XII, Montevideo, 1974.

TADDEI, A. Notas arqueológicas. Arqueología Nacional. Revista de Ciencias y Letras. N°2. Melo, 1974.

AUSTRAL, A. ; TADDEI, A. Campaña arqueológica de Febrero de 1975 en la zona uruguaya de Salto Grande. Comunicación presentada al IV Congreso Nacional de Arqueología. Melo, 1975.

BAEZA, Jorge ; BOSCH, Ademar. Algunos hallazgos de posible orígen guaraní. Antecedentes y Anales de los Congresos. 2º congreso nacional de arqueología. 3º encuentro de Arqueología del litoral (1973). In vol. II « Uruguay », pp.153-169, Museo Municipal de Historia Natural de Río Negro, Fray Bentos, 1975.

CAMPA SOLER, Raúl ; DORRIES, Cristian. Atlas de prehistoria referente a la República Oriental del Uruguay. Biblioteca F.V. Buenos Aires, 1975.

CONSENS, Mario. Cien años de arqueología rupestre en el Uruguay. IV congreso Nacional de Arqueología, Melo, 1975.

DIAZ, A. ; ROUCO, C. La cerámica de salto Grande. Antecedentes y Anales de los Congresos : 2ndo congreso Nacional de Arqueología. 3er encuentro de Arqueología del Litoral. Fray Bentos (1973). Museo Municipal de Historia Natural de Río Negro. Fray Bentos, 1975.

FEMENIAS, J. Comunicación preliminar sobre el material lítico descubierto en la Isla de Arriba. Antecedentes y anales de los congresos. 2° congreso Nacional de Arqueología. 3° encuentro de Arqueología del Litoral (1973). Museo Municipal de Historia Natural de río Negro. Fray Bentos, 1975.

LEYES, A. Informe preliminar acerca del hallazgo de una pipa indígena en el Arroyo Las Cañas, Cerro Largo, Uruguay. Antecedentes y anales de los Congresos. 2° congreso Nacional de Arqueología. 3° encuentro de Arqueología del litoral. Museo municipal de historia natural de Río Negro. Fray Bentos (1973), 1975.

PINTO, M. ; BAEZA, J. ; BOSCH, A. ; FEMENIAS, J. ; DE PINTO, S.V ; MORENO DE BOSCH, M. Informe de la zona costera atlántica de Cabo Polonio y Balizas. Intento de reconstrucción arqueológica. Antecedentes y Anales de los congresos. 2° Congreso Nacional de Arqueología del Uruguay. 3er Encuentro de Arqueología del Litoral. Fray Bentos (1973). Museo Municipal de Historia Natural de Río Negro, 1975.

ANONIMO. Arqueóloga francesa evaluará potencial de orígen indígena *In* El Día, 10/VII, Montevideo, 1976.

ANONIMO. La arqueóloga Emperaire se reunió con el Ministro Darracq *In* La Mañana, 10/VII, Montevideo, 1976.

ANONIMO. Técnica francesa dirige programa en Salto Grande *In* El País, 11/IX, Montevideo, 1976.

ANONIMO. Salto Grande. Rescatarán las piezas de valor prehistórico *In* El País, 15/IX, Montevideo, 1976.

ANONIMO. Represa de Salto Grande y la arqueología en Uruguay *In* El Día, 28/XI, Montevideo, 1976.

ANONIMO. Culturas líticas del Uruguay : clave de misterios milenarios *In* El Diario, 29/XI, Montevideo, 1976.

ARIZCORRETA, Francisco. Seis culturas primitivas se habrían desarrollado en zona de Salto Grande. » in El País, 2/XII, Montevideo, 1976.

AUSTRAL, A. La campaña arqueológica de Febrero de 1976 en el yacimiento de Bañadero. Depto de Salto, Uruguay ». Comunicación presentada al V Congreso Nacional de Arqueología. Atlántida, 1976.

BORETTO, R. Intento de cronología relativa de los sitios del área de Salto Grande. Interpretación de gráficas de seriación. trabajo presentado en el V Congreso Nacional de Arqueología del Uruguay. Atlántida. Mimeografiado. Museo Municipal de Historia Natural de Río negro, 1976.

CONSENS, M. Vinculaciones estéticas entre el arte rupestre del Uruguay y la Patagonia ». IV Congreso Nacional de Arqueología Argentina. San Rafael, 1976.

CONSENS, M. ; BESPALDI DE CONSENS, Y. Grupo pictográfico de la localidad rupestre de Chamangá (Dpto Flores). V Congreso Nacional de Arqueología. Atlántida, 1976.

VIDAL, E. Prehistoria de la República Oriental del Uruguay. Boletín Informativo de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología. N°5. Madrid, 1976.

ANONIMO. Anuncian espectaculares revelaciones arqueólogos que trabajaron en Salto *In* El Diario, 10/III, Montevideo, 1977.

ANONIMO. Sensacional revelación arqueológica. Piezas indígenas halladas en Salto Grande son del 420 a. C » in El Diario, 11/III, Montevideo, 1977.

ANONIMO. Salto Grande : arqueólogos hallan cráneo prehistórico *In* El Diario, 11/V, Montevideo, 1977.

ANONIMO. Fue hallada una cocina indígena en Salto Grande » *In* La Mañana, 16/V, Montevideo, 1977.

ANONIMO. Hallan en Salto el esqueleto de un indio *In* El Diario, 30/VI, Montevideo, 1977.

ANONIMO. Hace por lo menos 9.000 años hubo vida en la zona de Salto Grande *In* El Día, 14/VIII, Montevideo, 1977.

ANONIMO. Haran en Fray Bentos 5to Encuentro de Arqueología » *In* La Mañana, 24/IX, Montevideo, 1977.

ANONIMO. Salto : arqueología nacional basó el trabajo de UNESCO *In* El Diario, 23/X, Montevideo, 1977.

ANONIMO. UNESCO destaca la importancia de las excavaciones en Salto Grande *In* El Diario, 15/XI, Montevideo, 1977.

AUSTRAL, A. Arqueología de urgencia en el yacimiento de Bañadero. Departamento de salto, Uruguay. Seminario sobre medio ambiente y represas. Montevideo, Universidad de la República, Facultad de humanidades y letras. O.E.A. Depto de Asuntos Científicos y Tecnológicos. T. 2, pp. 3-20, 1977.

BAEZA, . ; TADDEI, A. ; FEMENIAS, J ; RODRIGUEZ, O. ; MELGAR, W. ; Díaz, A. ; FORNARO, M. Investigaciones arqueológicas en el área de Salto Grande : tres primeros radiocarbonos. Anales V Encuentro de Arqueología del Litoral Ministerio de Educación y Cultura Intendencia de Río Negro pp. 89-110 Fray Bentos, 1977.

BILLOTTO, D. Revelaciones : la industria Catalanense del primer habitante americano. El dominio de los antepasados *In* Noticias, 14-27/IX, año II, n° 36, 2nda época, Montevideo, 1977.

CERVIÑO, A.F. Arqueología aventura en Salto Grande. A la búsqueda del tiempo perdido *In* El País de los Domingos, 4/IX, Montevideo, 1977.

CONSENS, Mario ; BESPALI, Yubarandt. Vinculaciones estilísticas entre el arte rupestre del Uruguay y la Patagonia » Actas y Memoria del Cuarto Congreso Nacional de Arqueología Argentina, Segunda parte t. IV p. 27-36, San Rafael, 1977.

CURBELO, H. La importancia de los hallazgos de Salto Grande *In* Actualidad, Revista informaitva uruguaya, Julio, año LXV, n° 19.807, 1977.

DIAZ, A. ; BAEZA, J. Salvataje Arqueológico en el área de embalse de la represa « Salto Grande » Seminario sobre medio ambiente y represas. Universidad de la República. Facultad de Humanidades y Letras. Montevideo, 1977.

MAESO, C. Investigaciones arqueológicas. Imprenta Don Bosco, Montevideo, 1977.

MELGAR, W. ; RODRIGUEZ, O. Prospecciones arqueológicas realizadas en el área de influencia del proyecto Salto Grande. Hallazgos y caracterización de los mismos. IV reuníon sobre aspectos de desarrolo ambiental. Salto. C.T.M. Mimeografiado, 1977, 27 p.

MENEGHIN, U. Nuevas investigaciones en los yacimientos del « cerro de los burros ». Imp. Timón, Montevideo, 1977.

MONETTI, S. Rescate arqueológico en Salto Grande. Experta francesa adjudica a la zona incalculable valor » in El Diario, 24/I, Montevideo, 1977.

MONETTI, S. « Encontraron urna funeraria tupí-guaraní. El hombre prehistórico habitó en Salto Grande ». El Diario, 26/IV, Montevideo, 1977.

MONETTI, S. Estudian el esqueleto de un indígena hallado en una isla del río Uruguay *In* El Diario, 16/VII, Montevideo, 1977.

PAIWA, W. Salto Grande : rescatan cráneos y restos humanos *In* El Día, 29/V, Montevideo, 1977.

PAIWA, W. Salto Grande : misión arqueológica encontró un cementerio indígena *In* El Día, 29/V, Montevideo, 1977.

PROUS, A. Les sculptures zoomorphes du sud brésilien et de l'Uruguay. Coll : Cahiers d'Archéologie d'Amérique du Sud, N°5, Paris, 1977.

RODRIGUEZ DIAS, A. Urna funeraria y taller de cerámica. Salto Grande. Ponen al descubierto nuevos vestigios de una vieja civilización indígena *In* El País, 15/V, Montevideo, 1977.

RODRIGUEZ DIAS, A. Salto : arqueológo hallan cementerio con piezas únicas *In* El País, 15/V, Montevideo, 1977.

TADDEI, Antonio. Las industrias líticas arqueológicas de los ríos Tacuarembó Grande y Chico. V Encuentro de Antropología del Litoral Museo de Historia Natural de Río Negro p. 225-243, Fray Bentos, 1977.

ANONIMO. Arqueólogo dice que hace 9.000 años Uruguay estaba habitado *In* El Día, 15/I, Montevideo, 1978.

ANONIMO. Piezas indígenas en plena ciudad vieja. Remodelación de la Rambla Sur las sacó a la superficie *In* El País, 6/V, Montevideo, 1978.

ANONIMO. Inician estudio del material arqueológico de Salto Grande *In* El Día, 11/XI, Montevideo, 1978.

ANONIMO. Estudios arqueológicos en la represa del Salto Grande *In* El Día, 12/XI, Montevideo, 1978.

ANONIMO. Parque Rodó. Hallan objetos indígenas *In* El País, 12/XI, Montevideo, 1978.

ANONIMO. Buscan en zona del embalse, testimonios de antiguos asentamientos. Salto Grande : los arqueólogos en carrera contra el tiempo *In* El Diario, 15/XI, Montevideo, 1978.

ANONIMO. Detectan cerámica de 2370 años de existencia *In* El Día, 13/XII, Montevideo, 1978.

BRUM, J. Hallazgo de dos adornos líticos indígenas en Punta del Este. Revista de la Sociedad « Amigos de la Arqueología ». Montevideo, t. XVII, 1978.

MONTERO, P. Noticia sobre 2 piezas de alfarería zoomorfa. Revista de la Sociedad « Amigos de la Arqueología », t. XVII, Montevideo, 1978.

RODRIGUEZ DIAS, A. Reanudan el rescate arqueológico en Salto *In* El País, 13/VIII, Montevideo, 1978.

TOSCANO, A. Salto Grande y su arqueología. Almanaque del Banco de Seguros del Estado. Montevideo, 1978.

ANONIMO. Hace 9.000 años *In* El Día, 20/IV, Montevideo, 1979.

ANONIMO. Existieron hombres en el Uruguay hace 13 mil años *In* El Diario, 31/X, Montevideo, 1979.

ANONIMO. Apasionante investigación de hallazgo arqueológico » in El Diario, 4/XI, año LVI, n° 21.087, Montevideo, 1979.

BAUSTERO, L. Nuestros antepasados de hace seis mil años *In* Noticias, 19-25/XII, año III, N° 90, 2nda época, Montevideo, 1979.

BONINO DE LANGGUTH, V. Enderezadores de flechas del litoral del río Uruguay. V encuentro de Arqueología del Litoral. Fray Bentos (1977). MEC. Museo Municipal de Historia Natural de Rio Negro, 1979.

BOSCH, A. Aportes a la arqueología de salto Grande. Yacimientos de Isla de arriba y del Medio. CIFCA, Instituto de Preservación del Medio Ambiente, 1979.

BOSCH, A. ; MORENO DE BOSCH, M. ; CAMPOS, J. ; FEMENIAS, J. « Técnicas y motivos decorativos de la cerámica arqueológica de los ríos Tacuarembó Grande, Chico y Río Negro Medio. V Encuentro de Arqueología del Litoral. Fray Bentos (1977). MEC. Museo Municipal de historia Natural de Rio Negro, 1979.

CAGGIANO, M.A. ; FERNANDEZ, A.M. Nuevo aporte sobre posibles contactos culturales entre la región andina y el litoral. V Encuentro de Arqueología del Litoral. Fray Bentos (1977), MEC. Museo Municipal de Historia Natural de Río Negro, 1979.

DIAZ, A. Arqueología de Salto Grande : secuencia cultural resultante de las investigaciones realizadas en Isla de Arriba y del Medio . V Encuentro de Arqueología del Litoral. Fray Bentos (1977). MEC. Museo Municipal de Historia Natural de Río Negro, 1979.

DIAZ, A. ; Fornaro, M. « Intento de sistematización de las modalides alfareras del litoral uruguayo ». V Encuentro de Arqueología del Litoral. Fray Bentos (1977). MEC. Museo Municipal de Historia Natural de Río Negro, 1979.

FERNANDEZ, J.C. Apuntes para el conocimiento arqueológico del Norte de Lavalleja. V Encuentro de Arqueología del Litoral. (1977). MEC. Museo municipal de Historia Natural, Intendencia Municipal de Río Negro. Fray Bentos, 1979.

MANISSE, E. El hombre en el Uruguay. Una historia que se alarga *In* La Mañana, 20/V, Montevideo, 1979.

MELGAR, Wilder. Aportes del Centro de Estudios Arqueológicos a la Prehistoria del Uruguay. Anales V encuentro de Arqueología del Litoral pp. 201-208, Fray Bentos, 1979.

NOLE LLAGUNO, R. Descubren restos arqueológicos con la bajante del Río Negro frente a la ciudad de Mercedes *In* El País, 24/VI, Montevideo, 1979.

RODRIGUEZ, O, et al. Investigaciones arqueológicas en el área de Salto Grande : tres primeros radiocarbonos. V Encuentro de Arqueología. Fray Bentos. MEC. Museo municipal de Historia Natural, Intendencia Municipal de Río Negro (R.O.U), 1979.

TADDEI, A. ; CAMPOS, J. ; BOSCH, A. Las industrias líticas arqueológicas de los ríos Tacuarembó Grande y Chico. V Encuentro de Arqueología del Litoral (1977), MEC. Museo municipal de Historia Natural, Intendencia Municipal de Río Negro. Fray Bentos, 1979.

ANONIMO. Yacimiento arqueológico del Uruguay. Rescatan rudimentarias herramientas de piedra. Datarían de 8.000 años a.C. *In* El Pueblo, 12/IV, año XXI, n° 6.886, Salto, 1980.

BECERRA, O. Informe preliminar sobre sitio precerámico en el Valle Edén, Departamento de Tacuarembó. III Congreso Nacional de Arqueología. IV encuentro de arqueología del litoral. Montevideo. CEA, 1980.

BOSCH, A. ; FEMENIAS, J. ; OLIVERA, A. Dispersión de las puntas de proyectil líticas « pisciformes » en el Uruguay. III congreso Nacional de Arqueología. IV encuentro de Arqueología del litoral. Montevideo. (1974) CEA, 1980.

CAIMI, A, et all. Informe preliminar sobre los cerritos en la zona anegadiza de Cañada de las Pajas » (Cerro Largo). III Congreso Nacional de Arqueología. IV encuentro de Arqueología del Litoral. Montevideo. CEA, 1980.

DIAZ, A. Perspectivas para el estudio de la cerámica del río Uruguay medio. III Congreso Nacional de Arqueología. IV Encuentro de Arqueología del Litoral. Montevideo (1974). CEA, 1980.

ETCHEVERRY, C. Proyecto Yaguarón. III congreso Nacional de Arqueología. IV Encuentro de Arqueología del Litoral (1974). CEA. Montevideo, 1980.

DIAZ, A. ; BOSCH, A. ; MORENO DE BOSCH, M. ; FEMENIAS, J et all. « Los materiales arqueológicos del sitio Colonia. Concordia. Depto de Soriano ». III Congreso Nacional de Arqueología. IV Encuentro de Arqueología del Litoral. Montevideo (1974). CEA, 1980.

LAFORCADA, G. Yacimiento de Piedra Pelada, río Arapey. III Congreso Nacional de Arqueología, IV Encuentro de Arqueología del Litoral (1974). CEA, Montevideo, 1980.

LAFORCADA, G. Informa preliminar sobre las investigaciones arqueológicas realizadas en los yacimientos del río Uruguay medio y proyecto de investigaciones del río Arapey. III Congreso Nacional de Arqueología, IV Encuentro de Arqueología del Litoral (1974). CEA, Montevideo, 1980.

MORENO DE BOSCH, M. Informe sobre la zona costera atlántica de Cabo Polonio y Valizas. Intento de reconstrucción arqueológica. III congreso nacional de Arqueología del Litoral. Montevideo. CEA, 1980.

NAN, L.M. Rescate arqueológico en Palmar *In* El Diario, 5/III, año LVI, Montevideo, 1980.

PELAEZ, E. La pictografía CO-CQ-1, de colonia Quevedo. Guidai. Estudios de arte prehistórico y etnográfico. Vol. I, n° 1. Montevideo, 1980.

PELAEZ, E. Informe preliminar sobre una pintura rupestre en la sierra Mahoma. III Congreso Nacional de Arqueología. IV Encuentro de Arqueología del Litoral. (1974). CEA, Montevideo, 1980.

PORZECANSKI, T. La prehistoria uruguaya, un legado de once mil años *In* La Mañana, 3/VIII, año LXII, n° 33.404, Montevideo, 1980.

PORZECANSKI, T. Arte parietal uruguayo : un símbolo para interpretar *In* La Mañana, 24/VIII, año LXII, n° 33.425, Montevideo, 1980.

RIVERO, C. Relevamiento arqueológico en el río Cuareim *In* El Telégrafo, 29/II, Paysandú, 1980.

TADDEI, Antonio. Las industrias líticas del Uruguay y su relación con Pampa-Patagonia. V Congreso Nacional de Arqueología Argentina, San Juan, 1980.

TADDEI, Antonio. « Un yacimiento de cazadores superiores en el Río Negro (Paso del Puerto). III Congreso Nacional de Arqueología. IV Encuentro de Arqueología del Litoral (1974) CEA, Montevideo, 1980.

TUYA DE MAESO, L. C. Cerámica indígena de la República Oriental del Uruguay. Ed. « Talleres Don Bosco ». 95 p, Montevideo, 1980.

MARTINEZ, W. Excavaciones arqueológicas *In* La Mañana, 20/I, Montevideo, 1981.

PORZECANSKI, T. El casi desconocido camino de nuestra prehistoria. Los uruguayos (hace 6.000 años) *In* Exclusivo, 21/X, año I, n° 11, Montevideo, 1981.

FEMENIAS, Jorge. Amontonamientos artificiales de piedras en cerros y elevaciones de nuestro territorio. Revista Antropológica, año 1, n° 1, Montevideo, 1983.

BAEZA, Jorge. Elementos para una arqueología del río Negro – Revista Antropológica n°3, Montevideo, 1984.

CENTRO DE ESTUDIOS ARQUEOLOGICOS (Varios Autores) Estado actual de las investigaciones arqueológicas en el Uruguay. 1° parte Publicación N° 3, Montevideo, 1985.

DIAZ, Antonio. Alfarería indígena en Salto Grande – Estado actual de las investigaciones arqueológicas en el Uruguay (parte 1). CEA. Publicación N°3, 1985.

FEMENIAS, Jorge. Las piedras grabadas en la región de Salto Grande (Uruguay y Argentina) Comunicaciones Antropológicas del Museo de Historia Natural de Montevideo, n° 11, vol. II, Montevideo, 1985.

SANS, Mónica. Arqueología de la Región del Arroyo Yaguarí, Dpto de Tacuarembó. Informe preliminar. CEA, pub N° 3, Montevideo, 1985.

CONSENS, Mario. Situación actual de la prehistoria uruguaya » Revista Hoy es Historia N° 15 pp. 80-94, Montevideo, 1986 (IV-VI).

PELAEZ CASTELLO, Emilio. Apuntes sobre arte rupestre uruguayo. Revista « Hoy es Historia. », año III, n° 18, Montevideo, 1986.

BRACCO, R. ; LOPEZ, J.M. Rescate arqueológico en la cuenca de la laguna Merín : informe de la etapa de prospección I. Jornadas de Antropología. Montevideo, 1987.

CABRERA, L, ; FEMENIAS, J. Modelos arqueológicos resultantes en relación a los cerritos del este del Uruguay y sur de Brasil. Jornadas de Antropología. Montevideo, 1987.

CABRERA PEREZ, L. ; BRACCO, R. ; CURBELO, C. ; FEMENIAS, J. ; LOPEZ, J.M. ; MARTINEZ, E. Primeros resultados de las investigaciones arqueológicas del norte del departamento de Rocha, ROU. *In* : Arqueología de la región del este de la república oriental del Uruguay. Montevideo, 1987.

CAVELLINI, Susana. Síntesis etnohistórica *In* Misión de Rescate Arqueológico de Salto Grande. Ministerio de Educación y Cultura T. I pp. 81-140, Montevideo, 1987.

HOUOT, Annie. Resultados de los trabajos arqueológicos anteriores en la región del proyecto y zonas vecinas (Incluye Bibliografía Crítica) *In* Misión de Rescate Arqueológico de Salto Grande. MEC T. I pp. 81-140, Montevideo, 1987.

MARTINEZ, E. ; CURBELO, C. Análisis de una muestra de los materiales líticos del sitio CH1E01 A y B, Sierra de San Miguel, dpto de Rocha. In : Primeras jornadas de Ciencias Antropológicas en el Uruguay (MEC), 1987.

MORA, René. Restos cerámicos campaniformes. Revista Hoy es Historia N° 21 pp. 69-83, Montevideo, 1987.

PELAEZ CASTELLO, Emilio. Bibliografía crítica sobre artículos en periódicos *In* Misión de Rescate Arqueológico de Salto Grande. MEC T. I pp. 319-338, Montevideo, 1987.

CABRERA PEREZ, Leonel. Panorama retrospectivo y situación actual de la arqueología uruguaya. Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo, 1988.

GUIDON, N. Misión de rescate arqueológico : Salto Grande, ROU, tomo 1, MEC. Dir. Cientifica. Montevideo, 1988, 338 p.

LOPEZ, J.M. ; CURBELO, C. ; MARTINEZ, E. ; CABRERA, L. ; FUSCO, N. ; FEMENIAS, J. Aspectos metodológicos y técnicos relativos a las excavaciones de rescate en sitios con cerritos. IX Congreso Argentino de Arqueología, 1988.

MARTINEZ, E. ; CABRERA, L. ; FUSCO, N. ; FEMENIAS, J. ; LOPEZ, J.M. ; CURBELO, C. Primeros resultados de las investigaciones arqueológicas en la Cuenca de la Laguna Merín (dpto de Rocha), Rou. En 46º Congreso Internacional de Americanistas. Amsterdam, 1988.

LOPEZ, J.M. ; BRACCO, R. Relación hombre-medio ambiente entre las poblaciones prehistóricas del Este del Uruguay. 46 Congreso de Americanistas. Amsterdam, Hollande, 1988.

CABRERA PEREZ, L. Arqueología de rescate en el este uruguayo. Dpto de Rocha (ROU). En : Jornadas-Taller. El uso del pasado. Universidad de la Plata, 1989.

CABRERA, LEONEL ; CURBELO, María del Carmen. Relevamiento arqueológico del área de embalse de la represa Pso Severino (Dpto de florida). Primeros resultados. Boletín de Arqueología, año 1, n° 1, Montevideo, 1989.

CURBELO, C. ; CABRERA, L. ; MARTINEZ, E. ; LOPEZ, J.M. ; BRACCO, R., R. ; FUSCO, N. ; FEMENIAS, J. Sitio CH2D01 área de San Miguel : estructura de sitio y zonas de actividad. V reunión de Arqueología Brasileira. Santa Cruz. R.S. Brésil, 1989.

FEMENIAS, J. ; CURBELO, C. ; CABRERA, L. ; MARTINEZ, E. ; LOPEZ, J.M. ; BRACCO, R. ; FUSCO, N. Tipos de enterramientos en estructuras monticulares en la región de la laguna Merín. V reunión de Arqueología Brasileira. Santa Cruz. R.S. Brésil, 1989.

DURAN, A. Observaciones sobre los suelos del sitio arqueológico de San Miguel. Informe de trabajo, CLM, Facultad de agronomía, Montevideo, 1989.

MARTINEZ, Elianne. Pictografía del arroyo Pintos (Dpto de Flores) – Boletín de aruqeología – año 1, n° 1, Montevideo, 1989.

MORA, René. Adorno de colgar con cerámica de manufactura indígena – Revista « Hoy es historia » año VI, n° 34, Montevideo, 1989.

LOPEZ MAZZ, José ; BRACCO-BOKSAR, Roberto. Las sociedades prehistóricas : viejas y nuevas aproximaciones » Anales VI Encuentro Nacional y IV Regional de Historia pp. 107-114, Montevideo, 1989.

RODRIGUEZ, Jorge Amílcar. Poblamiento y formaciones socioculturales prehistóricas en el río Uruguay medio. Revista « Hoy es Historia » N° 35 pp. 56-67, Montevideo, 1989 (IX-X).

LOPEZ, J.M. Observaciones estratigráficas en los cerritos de San Miguel, Rocha.ROU. Reunión Uruguayo-Riograndense de Arquología. La Coronilla, 1990.

LOPEZ, J.M. Estudio del cerrito A del sitio CH2D01, San Miguel, Rocha-ROU. Jornadas de Arqueología Brailera. Río de Janeiro, 1990.

BRACCO, R. Dataciones 14C en sitios con elevación. In Revista Antropológica 1(1) : 11-17, Montevideo, 1990.

CABRERA, Leonel ; CURBELO, María del Carmen. Análisis de las estrategias adaptativas desarrolladas en el Uruguay medio. Anais da V Reunião Cientifica da Sociedade de Arqueología Brasileira Revista Cepa Vol. 17 N° 20 pp. 359-369, Santa Cruz do Sul, 1990.

CABRERA PEREZ, L. ; FEMENIAS, J. Etnohistoria y Arqueología en la cuenca de la laguna Merín : hacia la revisión de los modelos generales del área. In : Estudios Iberoamericanos. Porto Alegre, 1990.

COHE, R ; HERNANDEZ, A. Paleodieta en el Uruguay indígena. Instituto Uruguayo de Estudios Preuniversitarios, Montevideo, 1991.

GIMENEZ, Alejandro. « La República » - Del nomadismo al « sedentarismo dinámico », según el antropológo José María Lopez Mazz, - Unos indios sin nombre en el Chuy : « No había depredación ni hambruna » - Montevideo, 1991 (3/VII).

CABRERA, LEONEL. El indígena y la conquista de la Cuenca de la Laguna Merín. Ediciones del Quinto Centenario Universidad de la República, Montevideo, 1992.

CABRERA PEREZ, LEONEL. ¿ Quienes habitaron el Uruguay en los últimos 10.000 años ? Hacia la construcción de un modelo » en « Aportes para el conocimiento de la prehistoria uruguaya. Ministerio de Educación y Cultura, pp. 119-131, Montevideo, 1994.

CURBELO, María del Carmen. La cultura material prehistórica en nuestro territorio i « Aportes para el conocimiento de la prehistoria uruguaya » Ministerio de Educación y Cultura, pp. 57-82, Montevideo, 1994.

HILBERT, Klaus. Aspectos de la arqueología en el Uruguay. Revista Hoy es Historia N° 61, pp. 77-89, Montevideo, 1994 (I-II).

BAEZA, Jorge ; BARRIOS PINTOS, Aníbal. Glosario de Arqueología Uruguaya, Montevideo, 2002.

CONSENS, Mario. El pasado extraviado : prehistoria y arqueologia del Uruguay. Ed. Linardi y Risso, Montevideo, 2003.

CURBELO, C. Analogy in Historical Archaeology: The case of San Francisco de Borja del Yì. En The SAA Archaeological Record, 3(4):26-27-41. September. Phyladelphia, 2003.

Ouvrages généraux sur la thématique

DE HERRERA, Antonio. Historia General de los hechos de los castellanos en las Islas i Tierra firme del Mar Oceano escrita por el coronista (sic) mayor de su majestad : las Indias y su coronista de Castilla. En cuatro décadas desde el año de 1492 hasta el de 1531. Imprenta Real, Madrid, 1601.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. Tesoro de la lengua Guaraní. Madrid, 1639.

CHARLEVOIX, Pierre-François-Xavier de. Histoire du Paraguay. Desaint. Paris, 1757.

FUNES, G., Ensayo de la historia civil de Buenos Aires, Tucumán y Paraguay. Vol. 3, Imprenta de Benavente y Cía, Buenos Ayres, 1817.

FERNANDEZ DE NAVARRETE, Martín. Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV, tomo III, Imprenta Nacional, Madrid, 1829, [1825].

LOPEZ, Vicente Fidel. Geografía histórica del territorio argentino. Buenos Aires, 1869.

DE LAS CASAS, Fray Bartolomé. Histoire des Indes (1559) 1875-1876, Madrid.

Exposition universelle internationale, République Orientale de l'Uruguay en 1878, Notice historique et statistique suivie du catalogue des exposants par Mr. Juan José Diaz, chargé d'affaires de l'Uruguay, Pdt et Comissaire général de la commission de l'Uruguay à l'exposition universelle de 1878, Paris, Imprimerie Charles Blot, 1878, 45 p.

AMEGHINO, Florentino. La Antigüedad del Hombre en el Plata. París, 1880.

HARRISSE (Henry) The discovery of North America. Paris, 1892.

SCHULLER, R. Prólogo a la Geografía física y esférica de las Provincias del Paraguay y Misiones guaraníes de Félix de Azara. Museo Nacional. Montevideo, 1904.

ARREGUINE, Víctor. Estudios Sociales, Buenos Aires: La semana Médica, 1907.

ARREGUINE, Víctor. Los Orientales ; tierra salvaje. Jesús Menéndez Editor. Bs As, 1924, 192 p.

HALBWACHS, Maurice. Les cadres sociaux de la mémoire. Librairie Félix Alcan, Paris, 1925.

SALDANHA, José de. Diario resumido e histórico (1786-87), in GARCIA, Rodolfo ; PORTO, Aurelio. Anais da Biblioteca Nacional, vol. LI, Río de Janeiro, 1929.

MADERO, Eduardo. Historia del puerto de Buenos Aires. Ediciones Buenos Aires. Buenos Aires, 1939 (3ème édition).

TORRES GARCIA, Joaquín. Métafísica de la prehistoria indoamericana. Publicaciones de la asociación de arte constructivo, Montevideo, 49 p, 1939.

BUSCHIAZO, Mario J. Buenos Aires y Córdoba en 1729, segun cartas de los padres C. Cattaneo y C. Gervasoni S.J. Buenos Aires, 1941.

TOME, E. Himno nacional de la republica oriental del Uruguay. Primera versión (1833) y versión definitiva (1845). Precedidas de un estudio por el Dr. Eustaquio Tomé. Claudio García & Cía Editores. Montevideo, 1945.

MOLINA, Raúl. Hernandarias, el hijo de la tierra. Ed. Lancestremere. Buenos Aires, 1948.

BRAUDEL, Fernand. La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II. Armand Colin, Paris, 1949.

GILLES, Albert. L'Uruguay, pays heureux. Nouvelles Editions Latines. Paris, 1952.

KONETZKE, Richard. La emigración española al Río de la Plata durante el siglo XVI » Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo. Madrid, 1952.

ROSENBLATT, A. La población indígena y el mestizaje en América, Buenos Aires, 1954, vol. I, p. 103.

DE CARVALHO NETO, P. Investigaciones sociológicas afro-uruguayas (1956-1957), Quito.

CASTILLO DE LUCAS, Antonio. Folkmedicina. Editorial Dossat. Madrid, 1958.

CHAUNU, Pierre. Une histoire hispano-américaine pilote. En marge de l'œuvre de l'Ecole de Berkeley. Revue Historique, tome IV, 1960, pp. 339-368.

DURKHEIM, Emile. Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Puf. Paris, 1960 [1922].

FIGUEIRA, G. La exposición historico-americana de Madrid, El día, Supp. Du 7 octobre 1962. Año 31, nº 1551.

CHAUNU, Pierre. La population de l'Amérique indienne. Nouvelles recherches. Revue historique, tome I. Paris, 1963.

SIERRA, Vicente D. Historia de la Argentina. Introducción, Conquista y Población (1492-1600), Buenos Aires, Editorial Científica. Argentina, 1964.

ARGUL, José Pedro. Las Artes plásticas del Uruguay. Ed. Barreiro y Ramos. Montevideo, 1966.

ODDONE, J.A. La Inmigración europea al río de la Plata, p. 110. Ediciones de la Banda Oriental. Montevideo, 1966.

BRUNO, Cayetano. Historia de la Iglesia en la Argentina, vol. III. Buenos Aires, 1968.

ELIADE, Mircea. Mito y realidad. Guadarrama S.A. Madrid, 1968.

RODRIGUEZ VILLAMIL, Silvia. La mentalidad criolla tradicional. Ediciones de la Banda Oriental. Montevideo, 1968.

MORALES, Franklin. “La garra celeste”, Enciclopedia uruguaya: historia ilustrada de la civilización uruguaya, Tomo 42 (juillet 1969), pp. 22-39.

RIBEIRO, Darcy. Las Américas y la civilización. Centro Editor de América Latina, 3 vols. Buenos Aires, 1969.

RUMEU DE ARMAS, Antonio. La política indigenista de Isabel la Católica. Valladolid, Instituto Isabel la Católica, 1969.

VIDART, D. ; HUGARTE, R.P. El legado de los inmigrantes. « Nuestra Tierra ». Nº29-30. Montevideo, 1969.

VIANNA, H. (Int.). Jesuitas e bandeirantes no Uruguai (1611-1758). Biblioteca Nacional. Río de Janeiro, 1970.

RAMA, Carlos M. Historia social del pueblo uruguayo. Ed. Comunidad del sur. Montevideo, 1972, 156 p.

SARTRE, Jean-Paul. Plaidoyer pour les intellectuels. Gallimard, coll. NRF. Paris, 1972.

GOFFMAN, Erving. La mise en scène de la vie quotidienne. 1. La présentation de soi. Les Éditions de minuit. Paris, 1973. 254 pages.

CLASTRES, Pierre. La société contre l’Etat. Minuit. Paris, 1974.

POUILLON, J. Manières de table, manières de lit. Le dehors et le dedans. Nouvelle Revue de Psychanalyse, numéro 9, printemps 1974. Gallimard, Paris.

FOUCAULT, Michel. Surveiller et punir. Gallimard. Paris, 1975.

COLOMB, Christophe. La Découverte de l’Amérique. Journal de bord, 1492-1493. Maspéro (La Découverte). Paris, 1979.

SUSNIK, Branislava. Los aborígenes del Paraguay (6 vols). Museo Etnográfico Andrés Barbero. Asunción, 1979-1980.

HARRIS, Marvin. “Chapter Two: The Epistemology of Cultural Materialism,” in Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture. New York: Random House, 1980, pp. 29-45.

HARTOG, François. Le miroir d’Hérodote ; Essai sur la représentation de l’autre. Gallimard. NRF, 1980. Paris. 385 p.

REID ANDREWS, George. The Afro-Argentines of Buenos Aires: 1800-1900. University of Wisconsin Press. Wisconsin, 1980.

PRANDI, Carlo. « La Religion populaire : problèmes théoriques », *The Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 4. La Haye, 1980, p. 31-60.

STOCKS, A.W. Los nativos invisibles. Notas sobre la historia y realidad actual de los Cocamilla del río Huallaga, Perú. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación. Lima, 1981.

MORIN, Françoise. Conclusion. Indianité et Etat *in* INDIANITÉ, ETHNOCIDE, INDIGÉNISME EN AMÉRIQUE LATINE*,* pp. 258-264. CNRS, Centre régional de publications de Toulouse. Amérique latine — Pays ibériques. Paris : Les Éditions du CNRS, 1982.

BION, W. R. Réflexion faite, PUF. Paris, 1983.

BOUYSSE-CASSAGNE, Thérèse ; GOMEZ, Thomas ; LAVAUD, Jean-Pierre. L'indien prétexte. Chemins de l'Anthropologie. NER. Raison Présente Nº69. Paris, 1983, pp.27-41.

HARTOG, F. Marshall Sahlins et l'anthropologie de l'histoire in Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 38e année, N. 6, 1983. pp. 1256-1263.

SAHLINS, M. Raw women, cooked men and other « Great things » of the Fiji Islands ». The Ethnography of Cannibalism. Paula Brown and Donald Tuzin (Eds)., pp. 72-93. Washington, society for Psychological Anthropology, Washington D.C. 1983.

CABEZA DE VACA, Alvar Núñez. Naufragios y comentarios. Hyspamerica. Buenos Aires,1984.

MONTOYA, Alfredo Juan. Como evolucionó la ganadería en la época del virreinato. Plus Ultra. Buenos Aires, 1984.

NORA, Pierre. Les lieux de mémoire, 3 tomes. Gallimard. Paris, 1984-1992.

SAIGNES, Thierry. L'ethnographie missionnaire des sauvages. La première description Franciscaine des Chiriguano (1782) Journal de la Société des Américanistes, nº 70, 1984, Paris.

« Sangre charrúa, Genocidio étnico » et « El país del Urú. Salsipuedes (El exterminio de los charrúas) » Libro de documentos, Teatro Uno, Montevideo, 22 p. Alianza Francesa. Montevideo, 1985.

BEISSO, Rosario ; CASTAGNOLA, José Luis. Identidades sociales y cultura política en el Uruguay. Discusión de una hipótesis. Cuadernos del CLAEH 12, Montevideo, 1986.

BERNARD, Michel. La mémoire de Prague. Conscience nationale et intelligentsia dans l'histoire tchèque et slovaque. Librairie Académique Perrin. Paris, 1986, 220 p.

ROSTKOWSKI, Joëlle. Le renouveau indien aux Etats-Unis. L'harmattan. Paris, 1986, 349 p.

ABRAHAM, Nicolas ; TOROK, Maria. L'écorce et le noyau. Flammarion, (seconde édition), Paris, 1987.

CLASTRES, Pierre. Investigaciones en antropología política. Gedisa. México, 1987 [1981].

NATTIEZ, Jean-Jacques. Musicologie générale et sémiologie. Christian Bourgeois Editeur. Paris, 1987.

KANTOROWICZ, Ernst. Les Deux Corps du roi, Paris, 1989.

LADMIRAL, Jean René ; LIPIANSKY, Edmond-Marc. La communication interculturelle. Colin. PARIS, 1989.

DESDOUITS, Anne-Marie. Le monde de l'enfance. Traditions du pays de Caux et du Québec. Québec : Les presses de l'université Laval, Editions du CNRS. Paris, 1990.

JACQUIN, Philippe. Terre indienne. Ed. Autrement. Paris, 1991.

HABER, Alicia. Charrúas y Montes criollos ; A los quinientos años de la conquista europea. Salón municipal de exposiciones. Avril-mai 1991. Museo Fernando García. Dpto de Cultura de la IM de Montevideo.

SAIGNES, T., et COMBES, I. Alter Ego : naissance de l'identité Chiriguano. Paris, Cahiers de L'Homme, éd. EHESS. Paris, 1991, 152 p.

ACHUGAR, Hugo et CAETANO, Gerardo et al. Identidad uruguaya : ¿ mito, crísis o afirmación ? Ed. Trilce. Montevideo, 1992.

AUGE, Marc. Non-Lieux, introduction à une anthropologie de la surmodernité. Le Seuil. Paris, 1992.

CHOPPIN, Alain. Manuels scolaires : histoire et actualité. Hachette éducation. Paris, 1992.

HUNTER, J.A. El poder Charrúa – Raíces de la orientalidad. Tupac Amaru Editorial. Montevideo, 1992, 111 p.

MARTYR D'ANGHIERA, Pierre. Décadas del Nuevo Mundo. Selección, prólogo y notas de Daniel Vidart. La República. Montevideo, 1992. Première édition en 1511.

SANS, Mónica. Genética e historia : hacia una revisión de nuestra identidad como « país de inmigrantes » in Estudios Antropológicos (coll.) Ediciones del Quinto centenario. Universidad de la República. Montevideo, 1992. 248 p.

FERRETI, María. La memoria mutilata. La Russia ricorda. Corbaccio. Milano, 1993.

KUHL DE MONES, Ursula (dir.) Nuevo Diccionario de Uruguayismos ([Tome III du Nuevo Diccionario de Americanismos, dir. Günther Haensch et Reinhold Werner] Santafé de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1993.

GALAFASSI, Guido P., Pastor Arenas. La Ruda (ruta chalepensis L. Rutaceae) en la medicina folclórica del norte Argentino. Centro de Estudios Farmacológicos y Botánicos, in Dominguezia, Vol. 11, nº1, Buenos Aires, 1994.

LESTRINGANT, Franck. Le Cannibale, grandeur et décadence. Paris. Perrin, coll. Histoire et décadence. 320 p. Préface de Pierre Chaunu, 1994.

DE TORRES, María Inés. ¿La nación tiene cara de mujer ? Mujeres y nación en el imaginario del siglo XIX. Arca. Mvdeo, 1995.

KUSCHICK, Ingrid. Medicina popular en España. Siglo XXI. Madrid, 1995.

PIQUERAS CESPEDES, Ricardo. Antropófagos con espada : los límites de la conquista. « Boletín Americanista » nº45, Universidad de Barcelona, Barcelona, 1995, pp. 257-273.

POUTIGNAT, Philippe ; STREIFF-FENART, Jocelyne. Théories de l'Ethnicité -suivi de- BARTH, Fredrik. Les groupes ethniques et leurs frontières. Editions PUF. Paris, 1995. 270 p.

SANS, Mónica. El aporte indígena a la población actual ; Temas de ADENCH, Montevideo, 1995, 17 p.

BENNEDICT, Anderson. L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme. La Découverte. Paris, 1996, 214 p.

CARBALLAL, Susana ; ESTELLANO, Washington (profs.) Los orígenes de la estructuración del territorio en Uruguay. Cátedra de Sociología. Facultad de Arquitectura, Juin 1996.

FAVRE, Henri. L'indigénisme. PUF – Que sais-je ? Paris, 1996, 128 pages.

SARMIENTO, D. F. Viajes. ALLCA XX / EDUSP Madrid. Madrid, 1996.

TISSERON, Serge. Secrets de famille Mode d'emploi. Ed. Ramsay, collection Marabout, 132 pages, Paris, 1996.

VERDESIO, Gustavo. La invención del Uruguay. La entrada del territorio y sus habitantes a la cultura occidental, Ed. Graffiti/ed. Trazas. Montevideo, 1996, 235 p.

HALEY, Brian D. ; WILCOXON, Larry L. « Anthropology and the Making of Chumash Tradition ». Current Anthropology. Vol. 38, Nº 5 (December 1997), pp. 761-794.

HARDOY, Martín. Sobre domas, caballos y caballeros de Argentina. Distal. Buenos Aires, 1997.

BOCCARA, Guillaume. Guerre et ethnogenèse mapuche dans le chili colonial – L'invention de soi. Ed. L'Harmattan. Paris, 1998, 390 p.

CAETANO, Gerardo. Lo privado desde lo público. Ciudadanía, nación y vida privada en el Centenario. Dirs. José Pedro Barran, Gerardo Caetano y Teresa Porzecanski. Historias de la vida privada en el Uruguay. Vol. 3: Individuo y soledades, 1920-1990, pp. 17-61. Taurus. Montevideo, 1998.

CAMPOS MORENO, Araceli. Un tipo de literatura marginal en la Nueva España: oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del Archivo Inquisitorial. 1600-1630. Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. México, 1998.

ERLANDSON, Jon Mcvey. The Making of Chumash Tradition : Replies to Haley and Wilcoxon. Current Anthropology. Vol. 39, Nº4 (August/October 1998), pp. 477-510.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. Mana vol.4 n.1 Rio de Janeiro Avril 1998.

BINAYAN CARMONA, Narciso. Historia genealógica argentina. Emecé, Buenos Aires, 1999.

ACHUGAR, Hugo ; MORAÑA, Mabel. Uruguay : Imaginarios culturales Tomo I, desde las huellas indígenas a la modernidad. Ed. Trilce. Montevideo, 2000.

ACHUGAR, Hugo. La escritura de la Historia o a propósito de las fundaciones de la nación. Cadernos do Centro de Pesquisas literárias da PUCRS. Août 2000 (vol. 6), nº 1, p. 9-19.

BLIXEN, Samuel. Sendic. Ed. Trilce, Montevideo, 2000.

GARRIDO, Atilio. 100 años de gloria: la verdadera historia del fútbol uruguayo, (Montevideo: AUF, El País & Tenfield: s/f [prob. 2000].

GUNDERMANN KROLL, Hans ; GONZALEZ CORTEZ, Héctor. Sociedades indígenas y conocimiento antropológico. Aymaras y Atacameños de los siglos XIX y XX. In Chungara. Revista de antropología chilena. Volumen 41, nº1, pag 113-164. Janvier 2000. Arica.

RICOEUR, Paul. La mémoire, l'histoire, l'oubli. Le Seuil. Paris, 2000.

VIDART, Daniel. La trama de la identidad nacional, Tomo III : El espíritu criollo, Ed. de la Banda oriental, 170 p, Montevideo, 2000.

ZAVALA, José Manuel. Les indiens mapuche du Chili. Dynamiques inter-ethniques et stratégies de résistance, XVIII^{e} siècle. L'Harmattan. Paris, 2000.

GONZALEZ LAURINO, Carolina. La construcción de la identidad uruguaya. Ed. Taurus, Universidad Católica, Santillana. Montevideo, 2001, 275 p.

RICOEUR, Paul. Histoire et Vérité. Éditions du Seuil. Paris, 2001.

ANTUNEZ, Rocío. Montevideo en el Uruguay del Centenario : Construcciones monumentales. Universidad Autónoma Metropolitana- Iztapalapa in Signos Literarios y Lingüisticos iv2 (julio-diciembre, 2002), 87-99. México, 2002.

GASCON, Margarita. Frontera y relaciones interétnicas. Revista de Estudios Trasandinos. Mendoza, 2002 vol. 8-9 p. 181 – 214.

AROCHA, Jaime ; CACERES, Stella Rodríguez. Los Culimochos: Africanías de un pueblo eurodescendiente en el pacífico nariñense. Revista Historia Crítica. Universidad de los Andes. Décembre 2003, pp. 79-84.

BAYCE, Rafael. Cultura, identidades, subjetividades y estereotipos: preguntas generales y apuntes específicos en el caso del fútbol uruguayo in Futbologias: Futbol, identidad y violencia en America Latina. Pablo Alabarces. CLACSO, Buenos Aires, 2003.

HUGARTE, Renzo Pi. « Sobre el charruismo. La antropología en el sarao de las seudociencias » in Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay (2002-2003). Montevideo : Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República y Nordan Comunidad (comp. S. Romero), 2003.

PELLEGRINO, A. Caracterización demográfica del Uruguay. Programa de Población. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de la República S/ E. Montevideo, 2003.

WILDE, Guillermo. Orden y ambigüedad en la formación territorial de Río de la Plata a fines del siglo XVIII. *Horiz. antropol.* [online]. 2003, vol.9, n.19, pp. 105-135. ISSN 0104-7183. http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832003000100005.

ACHUGAR, Hugo. Planetas sin boca. Escritos efímeros sobre arte, cultura y literatura ». Editorial Trilce. Montevideo, 2004.

DESCOLA, Philippe. « Le monde, par-delà la nature et la culture » La Recherche nº 374 du 01/04/2004, p. 63.

FREUD, Sigmund. L'avenir d'une illusion, PUF, Paris, 2004 [1927].

RODRIGUEZ, Ana Cecilia. La Práctica Medicinal en el medio rural Valle Edén, Tacuarembó. Antropología Social y Cultural en Uruguay. Anuario 2004/2005.pp. 149-153.

VIDART, D. El Rico patrimonio de los orientales. Ed. de la Banda Oriental. Montevideo, 2004, 176 p.

ANTEBY-YEMINI, Lisa ; BERTHOMIERE, William. Les diasporas : retour sur un concept. Bulletin du centre de recherche français à Jérusalem. Nº 16. Pp. 139-147. Jérusalem, 2005.

CHIHUAILAF, Arauco. Mapuche: gente de la tierra. Más allá del Ñuke Mapu (Madre Tierra), el exilio Contribuciones desde Coatepec, núm. 8, enero-junio, 2005, pp. 157-171.Universidad Autónoma del Estado de México. México, 2005.

ERKOREKA, Antón. Mal de ojo : una creencia supersitiosa remota, compleja y aún viva. MUNIBE (antropología-arkeología) 57. San Sebastián, 2005.

PORZECANSKI, Teresa, Nuevos imaginarios de la identidad uruguaya, neoindigenismo y ejemplaridad in 20 años de democracia, Uruguay 1985-2005, miradas múltiples, Dir. Gerado Caetano, Taurus, Montevideo, 2005.

SAN ROMAN, Gustavo. La garra charrúa : fútbol, indios e identidad en el Uruguay contemporàneo, p. 643, in Bulletin Hispanique, n° 2, Editions Bière. Bordeaux, 2005, pp. 633-655.

TAGUIEFF, Pierre-André. La Foire aux Illuminés, Esotérisme, théorie du complot, extrémisme, Mille et une nuits. Paris, 2005.

VERDESIO, Gustavo. La mudable suerte del amerindio en el imaginario uruguayo : su lugar en las narrativas de la nación de los siglos XIX y XX y su relación con los saberes expertos. Araucaria, segundo semestre año/vol.7, número 014 – Universidad de Sevilla. Sevilla, 2005.

GUERRA-CUNNINGHAN, Lucía. La Mujer fragmentada : historias de un signo. Editorial Cuarto Propio. Santiago de Chile, 2006 [1995].

FACCIO, Florencia. El fútbol como espacio de producción de identidad Acerca de la "Garra Charrúa" in Anuario de la facultad de antropología social y cultural, Ed. Nordán-Comunidad, Montevideo, 2006.

FLORES MORADOR, Fernando. El descubrimiento de América y las raíces arcaicas de Occidente. Ed. de La Banda Oriental, Montevideo, 2006.

Imaginarios Prehispánicos en el Arte Uruguayo : 1870-1970. MAPI (Museo de Arte Precolombino e Indígena). Montevideo, 2006.

KILANI, M. Le cannibalisme. une catégorie bonne à penser. « Études sur la mort » 2006/1, N° 129, p. 33-46.

MALIGNE, Olivier. Les nouveaux indiens. Une ethnographie du mouvement indianophile. Les Presses de l'Université Laval. Québec, 2006, 284 pages.

MOLINIE, Antoinette ; GALINIER, Jacques. Les néo-indiens. Une religion du IIIe millénaire. Odile Jacob. Paris, 2006, 329 p.

PIGAFETTA, Antonio. Primer viaje alrededor del mundo (1519-1522) de Magallanes-Elcano (Edition Fac-simil). Ed. Guillermo Blazquez. Madrid, 2006 [Venezia, 1536].

PORZECANSKI, Teresa. Indianidad : historia y mito in CAETANO, G. (dir.) et RILLA, J. Historia Contemporánea del Uruguay – De la colonia al siglo XXI. Ed. Fin de siglo. Montevideo, 2006.

ARIEL de VIDAS, Anath (coord.) Pour une histoire souterraine des Amériques – Jeux de mémoires – Enjeux d'identités – Mélanges offerts à Nathan Waechtel. Recherches Amériques Latines. Editions : L'Harmattan. Paris, 2007, 254 p.

AROCENA, Felipe ; AGUIAR, Sebastián (ed.) Multiculturalismo en Uruguay – Ensayo y entrevistas a once comunidades culturales. Ed. Trilce. Montevideo, 2007.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Cannibalisme in BONTE, Pierre ; IZARD, Michel. Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie. PUF, 3ème éd. 2007, Paris.

DE CASTRO, Xavier (dir), Le voyage de Magellan (1519-1522) : la relation d'Antonio Pigafetta & autres témoignages. Chandeigne, collection « Magellane ». Paris, 2007, 2 vol., 1086 p.

LABORDE, G. Orígenes literarios de una comida actual y gauchesca. Anuario de la Facultad de Antropología Social y Cultural 2007. Udelar, Montevideo, 2007, pp. 31-39.

STUART, Hall. Identités et cultures. Politiques des *Cultural Studies*. Ed. Amsterdam. Paris, 2007.

ACHUGAR, Hugo. Imagenes fundacionales de la Nación. Aletría, Juillet-Décembre, Belo Horizonte, 2008.

LOPEZ DE GOMARA, Francisco. Historia General de las Indias. Linkgua Ediciones. Barcelona, 2007. [1551].

MONTAÑO, Oscar D. Historia Afrouruguaya Vol. 1, Mastergraf, 2008, Montevideo.

TAMAGNINI, Marcela. Conflictividad y violencia en la frontera sur de Córdoba. Malones y montoneras en la década de 1860. En Rocchietti, A.M. y M. Tamagnini (comps.) Arqueología de la frontera. Estudios sobre los campos del sur cordobés: 15-70. Córdoba, Universidad Nacional de Río Cuarto. 2008.

ROCCHIETTI, Ana María ; TAMAGNINI, Marcela (comps.) Arqueología de la frontera. Estudios sobre los campos del sur cordobés: 15-70. Córdoba, Universidad Nacional de Río Cuarto. 2008.

COCK, Laurence de (dir.) ; PICARD, Emmanuelle. La Fabrique scolaire de l'Histoire : Illusions et désillusions du roman national. Ed. Agone. Marseille, 2009.

CONSENS, Mario. Prehistoria del Uruguay. Realidad y fantasía. Del Sur Ediciones. Montevideo, 2009, 194 p.

FONTANET, Hernan. « Infamación del gaucho del XIX, estadio inferior del exilio del XX. » Espéculo. Revista de estudios literarios. Universidad Complutense de Madrid. Madrid, 2009.

GILBERT, Muriel. Tribune de Genève : PSYCHOLOGIE : « Un congrès scientifique à l'UNIL scrute le tabou du cannibalisme et le sens des peurs enfantines qui perdurent en chacun de nous ». Article du 07/07/2009.

MORIN Françoise. L'Autochtonie comme processus d'ethnogenèse, in Natacha Gagné, Thibault Martin et Marie Salaün (dir.), Autochtonies : vues de France et du Québe*c* : 59-73. Québec : Presses de l'Université Laval et DIALOG, le réseau de recherche et deconnaissances relatives aux peuples autochtones. 2009.

COMAROFF, Jean ; COMAROFF, John L. Violencia y ley en la poscolonia: Una reflexión sobre las complicidades Norte-Sur (Buenos Aires, Katz-CCCB, 2009), page 34 in (Des)marcaciones (trans)nacionales, el proceso de movilización y radicalización política de la Unión de Trabajadores Azucareros de Artigas (1961-1972). Contemporanea Historia y problemas del siglo XX | Volumen 1, Año 1. Montevideo, 2010.

SOARES, Martin. Métissages et espaces transculturels : reflet d'image et mises en scène chez les Indiens Tapeba. *«* Cahiers des Amériques latines ». 65 | 2010, 89-102.

PATHOU-MATHIS, Marylène. Directrice de recherches au CNRS, responsable de l'unité d'archéozoologie du département préhistoire du Muséum national d'histoire naturelle. Entretien du 13/02/2011. Cyril Bousquet. www.Rue89.com.

SANSON CORBO, Tomás. La construcción de la nacionalidad en los manuales de historia rioplatenses. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Debates. Mis en ligne le 30 mai 2011, consulté le 01 novembre 2013. URL : http://nuevomundo.revues.org/61419 ; DOI : 10.4000/nuevomundo.61419

SVRIZ WUCHERER, Miguel Omar. Disputas a orillas del río Uruguay : guerra y paz con los minuanes en el siglo XVIII. Gazeta de Antropología 2011, 27 (2), artículo 37.

GROS, Christian. Políticas de la etnicidad. Identidad. Estado y modernidad. Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH). Bogotá, 2012, 216p.

LAVABRE, Marie-Claire. « Paradigmes de la mémoire », Transcontinentales [En ligne], 5 | 2007, document 9, mis en ligne le 15 avril 2011, consulté le 19 octobre 2012. URL : http://transcontinentales.revues.org/756

GUILLAND, Marie-Laure. Sur l'importance d'avoir l'air indien. Etre ou paraître indien, les enjeux de la reconnaissance esthético-touristique pour les populations indigènes de Colombie. Revue RITA, n°6, 2013, (Paris) p. 5.

Annexe I – Brève Chronologie relative aux amérindiens dans le territoire de l'actuelle République Orientale de l'Uruguay

1516 – Mars – Solís arrive au Río de la Plata qu'il baptise « Mar Dulce » prend possession du territoire uruguayen et meurt aux mains des indiens.

1527 – Juin – Sebastián Gaboto lève une fortification à l'embouchure du San Salvador. Il s'y réunit avec Francisco del Puerto, espagnol rescapé de l'expédition de Solís et qui depuis lors vécut chez les Charrúas : il fut le premier européen à habiter ces contrées.

1529 – Les indiens incendient les fortins de Sancti Spiritus et de San Salvador.

1531 – Pero Lope de Souza débarque sur les côtes de l'arroyo Solís ou celui de Pereira.

1532- Les indiens timbúes, aux ordres du cacique Mangorá, s'emparent du fort de Sancti-Spiritus, en tuant toute la garnison.

1552 – Irala, étant adelantado, fait fonder par le capitaine Juan Romero le village de San Juan sur la côte de l'actuel Uruguay. Situé sur le bord de la rivière du même nom (département actuel de Colonia) il est abandonné deux ans plus tard suite aux attaques incessantes des charrúas.

1573 – décembre – Arrivé d'Espagne la même année en novembre, Ortíz de Zárate, le 3° adelantado, fonde le village de San Gabriel (aujourd'hui Colonia) mais il est ataqué et battu par le cacique Zapicán, et doit se réfugier sur l'île de San Gabriel et ensuite celle de Martín García. Il demande de l'aide à Juan de Garay qui se trouve au Paraná où il fonde la ville de Santa Fé, par l'intermédiaire de Melgarejo.

1574 – Garay bat les charrúas et fonde la ville de San Salvador (qui devra cependant être abandonnée par la suite à cause des attaques qui recommencent trois ans après).

1603 – Hernandarias, élu gouverneur par les colons quatre ans auparavant, organise une expédition vers l'Uruguay mais il est battu par les charrúas.

1624 – Fondation du village de Santo Domingo de Soriano par le franciscain Fray Bernardino de Guzmán dans l'actuel territoire argentin. Il sera déplacé d'abord sur une île puis sur le territoire aujourd'hui uruguayen autour de 1700.

1625 – Fondation des Réductions de « San Francisco de Olivares de los Charrúas » et « San Antonio de los Chanáes », puis « San Juan de los Céspedes ».

1662 – Fondation de la réduction de San Miguel del Río Negro, l'année prochaine celle-ci est déplacée à San Javier, et ensuite dans l'Entre Ríos (Actuellement en Argentine).

1683 – Aux sources su fleuve Yacuy (ou des Palometas), près de l'actuelle frontière avec le Brésil, une réduction des jésuites est fondée. Elle accueille des Guenoas et des Minuanes et durera moins de deux ans.

1694 - Etablissement de la deuxième Estancia de Yapeyú, appellée San José, avec 80.000 têtes de bétail à la jonction du fleuve Cuareim et de l'Uruguay.

1701 – Traité de Lisbonne.

1702 – Soulèvement des guenoas, yaros, charrúas et bohanes confédérés qui vivaient sur les territoires situés entre la Colonia et les Missions d'Uruguay.

1707 – Les yaros et les charrúas déclarent la guerre aux missions de l'Uruguay, commandés par le cacique Cabarí, causent de grands dommages aux villages de Yapeyú et la Cruz. Les missionaires réussissent à surprendre leurs ennemis, les battent et leur prennent grand nombre de femmes et d'enfants qui sont répartis parmi les villages.

1713 – Traité d'Utrecht.

1715 – Expédition de 1500 indiens guaraníes des doctrines jésuitiques, et quelques Guenoas, sous les ordres du Maestre de campo Francisco García de Piedrabuena, qui aurait annihilé sur les terres d'Entre Ríos, selon le P. Policarpo Dufo, des groupes isolés de Mbohanes et de Yaros, parmi lesquels Juan Yaro, le célèbre Cabarí, Ticu Guazú et Aguará.

1724 – 25 Mars– Mille indiens des missions arrivent à Montevideo, pour y travailler à la construction des fortifications.

1730 – Nouveau soulèvement des charrúas qui endeuille la ville de Montevideo. Ils tuent plus de 100 hommes et si un missionnaire n'était pas intervenu pour les calmer, ils auraient sans doute exterminé la population.

1732 – Traité de paix avec les minuanes, il durera jusqu'à 1742.

1749 – Soulèvement dans la Banda Oriental de charrúas et minuanos – Andonaegui donne l'ordre que soient envoyées des troupes contre eux depuis Montevideo, Soriano, des vilages de Misiones et de Santa Fé. Ceux de Soriano sous les ordres de Martínez Fontes les rattrapent au niveau du Queguay, où se déroule un terrible combat et au cours duquel les indiens sont battus, laissant 150 morts.

1750 – Traité de Madrid.

1750 – Lors de la campagne de F. Vera Mujica (1749-1750) de nombreux charrúas sont faits prisonniers dans la province d'Entre Ríos et la réduction de Cayastá est fondée avec eux.

1751 – Manuel Dominguez, commandant 220 hommes, attaque dans le Tacuary les charrúas et minuanos, dans un combat au cours duquel tous les indiens sont tués. Dominguez avait reçu l'ordre d'Andonaegui de « passer au couteau » tous les mâles qui auraient plus de 12 ans.

1752 – Bataille du Tacuarí. 220 hommes aux ordres du Sergent Major Manuel Dominguez affronte les « infieles » au lieu-dit Cañada de los Difuntos. Pour Francisco N. Oliveres, ce

« *masacre (…) señala la fecha de la desaparición de los indios en nuestra zona* » (il parle de Cerro Largo et Treinta y tres).

1754 – 1756 – Guerre « guaranítica ».

1756 – Combat du Caibate contre des guenoas « confédérés».

1769 – Attaque des Charrúas contre Colonia.

1796 – Création du coprs des Blandengues, dont l'objet est de poursuivre les charrúas, les contrebandiers et les bandits de la campagne.

1797 – Premier combat entre le corps de Blandengues et les Charrúas sur les bords du Cuaró.

1798 – Les charrúas saccagent les villages de Yapeyú, La Cruz y San Borja, le Colonel Rodrigo réussit à le vaincre.

1800 – Le vice-roi Avilés tente un dialogue avec les Charrúas à travers de Juan Ventura Ifrán. Il nomme également le capitaine Jorge Pacheco pour fonder les villages de Belén, Santa Ana et San Gabriel et Azara celui de Batoví, tous dans les terres habitées par les Charrúas, avec le but de sédentariser les Charrúas ou au moins de coloniser ces lieux.

1801 –28 Avril – Au paso de las Carretas de l'Arerunguá, le cacique charrúa El Zurdo est rattrappé et tué par le capitaine Jorge Pacheco alors qu'il conduisait un troupeau de bétail.

1801 – 1er mai – 120 Blandengues, aux ordres du capitaine Pacheco, attaque les Charrúas au lieu-dit Corral de Sopas, en tuant 34 d'entre eux et faisant 13 indiennes prisionnières ainsi que 11 enfants.

1801 – 21 mai – Le capitaine Jorge Pacheco, aux sources du Tacuarembó, aux commandes de 92 bandengues, attaque une « toldería » charrúa, mettant ceux-ci en fuite. Le cacique Pitao fut tué, 23 indiennes et 25 enfants furent faits prisonniers.

1801 – Lors de la déclaration de la guerre contre le Portugal, les charrúas s'allient aux portugais jusqu'en 1806.

1811 – Les Charrúas signent un accord et s'unissent au Général Artigas.

1828 – novembre – Rivera rend les missions orientales au Brésil et fonde avec les indiens qui le suivent depuis les missions jésuitiques, la ville de Santa Rosa del Cuareim (actuellement Bella Unión).

1831 – 11 Avril– Le Général Rivera convoque sous un prétexte les charrúas sur les bords du Salsipuedes, où il les fait attaquer par divereses troupes embusquées. Le nombre de morts du côté charrúa oscille entre la cinquantaine et 300 selon les auteurs. Environ 400 femmes et enfants furent emprisonnés et emmenés vers Montevideo, répartis pour certains sur le chemin et à Durazno.

1831 – 29 Avril – Le ministére du gouvernement prévient le public que devant arriver à Montevideo les familles charrúas, tout individu voulant demander una china (indienne) ou un

enfant pour le service, devait se rendre au Quartier général des Dragons où aurait lieu la distribution.

1831 –23 août – A Mataojo Grande del Arapey, le Colonel Bernabé Rivera surprend un groupe de charrúas, desquels il réussit à en tuer 15 et à constituer 82 femmes et enfants prisonniers.

1832 – Les indiens « misioneros » de Santa Rosa del Cuareim (Bella Unión) se soulévent avec à leur tête l'indien « tape » Tacuabé, qui reúnit jusqu'à 500 hommes. Le président envoie contre eux Bernabé Rivera qui les disperse et fait prisonnier le cacique Comandiyú. (1)

1832 – 5 Juin – Au paso de las Cañitas de Arapey Chico, le Colonel Bernabé Rivera à la tête de 560 hommes surprend les indiens de Bella Unión et fait de nombreux prisonniers.

1832 – 20 Juin– Le Colonel Bernabé Rivera avec 70 hommes, surprend un groupe de charrúas au lieu-dit Yacaré Cururú. Il les fait attaquer et poursuivre jusqu'à ce que les indiens se retournent, tuent 15 soldats, deux officiers et capturent Bernabé Rivera, qui fut tué peu de temps après.

1833 – Fondation de San Francisco de San Borja del Yí, dans l'actuel département de Durazno. Ce village fut fondé avec plus de 5000 Indiens venus des Missions avec le Président Rivera en 1828 et jusque-là réfugiées à Bella Unión.

1843 – Démantèlement de San Francisco de San Borja del Yí par le Général Oribe qui voit les Indiens comme des alliés potentiels de son ennemi F. Rivera.

1853 – Repeuplement de San Francisco de San Borja del Yí.

1862 – Démantèlement définitif de San Francisco de San Borja del Yí sur la demande des propriétaires terriens.

1864 – Mort du cacique Sepé. Celui-ci vivait jusqu'alors avec ses enfants dans les terres de Paz Nadal (département de Tacuarembó).

Sources :

Anales de la República Oriental del Uruguay – Notas para escribir la historia civil y colonial, Berro, Mariano, 1895, Montevideo, 2 tomes, 148 ; 142 p.

Cronología de la historia Patria, por H.D., Ed. Barreiro y ramos, Montevideo, 1913, 177 p.

Aníbal Barrios Pintos (1969,1975)

Eduardo Acosta y Lara (1961, 1992, 2002)

Mario Consens (2010)

Annexe II – Liste de termes d'origine indienne dans l'espagnol parlé en Uruguay

A

ABAYUBA. - De avá, gens, personne, homme et jhacjhúva, cher: homme cher, "garçon aimé ". Nom de cacique. Ou de avá et yú: homme jaune.
ACEGUA. - Var.: yaseguá, de yasi, lune, y gua, vallée: pays de la lune (A. Carvalho). Ou de së, sortir, et jhäguá, mode; place, lieu de repos (P. Ayrosa). Ou de jhacé, tacé, cri, hurlement, pleur; et cuá, trou: grotte des cris ou des pleurs.
AIGUA. - Var.: Aleiguá, de araí, nuages, ciel nuageux et gua, lieu: region du mauvais temps.
AGUARIBAY. - De aguaraivá, nom d'un arbre.
AGUARAIGUA. - De aguará, renard, et iguá, lagune: abreuvoir des renards.
AMANDU. – Bruit de pluie. Amá, pluie et vidú, tü, coup, saut, venir.
AMANDAU. – Grêle. Halo du soleil et de la lune.
ARANGUA. – Peut-être de aracuaá, compréhension, capacité, celui qui sait ou connaît le temps : de ara, temps, et cuaá, savoir. Ou de aracuá, nom d'un oiseau. De araracá, perroquet et cuá, refuge. Ou de araguá, paraguá, couronne de plumes de perroquet.
ARAPEY. - De aguapé, plante aquatique, victoria regia, et iagua: fleuve de ces plantes. Ou de arapé, plateau, et î, fleuve.
ARECUA. - De aré, nom d'une tribu, et cuá, lieu, grotte. Ou de arevá, manque. Ou de aracuäi, calebasses. Ou de are, ancienne, origine.
AREICUA. - Var.: areycuá, aracuá. De aré, nom d'une tribu, et icuá, puits, source, Ou de oré, notre, et îcuá; notre source.
ARUERA. - Var.: aroeira. De aguaraîvá; molle, sifomandia, "arbre du baume des Missions ».
AYUY. - De ayu-í, laurier, et î, eau: fleuve des lauriers. Ou de îyu-í, petit fleuve jaune (F. R. Moreno).

B

BACACAY. – Terme hybride. Va-ca et cái, brûlure. Ou vache, ca-á et î: ruisseau de l'herbe des vaches.
BAICURU. - Graine maligne. Va-í, laid, et curú, graine.
BATOVI - De mbovi, peu. Ou de mba-é, chose et jhovî, vert, bleu. "Poitrine de femme » selon Giuffra. Ou de mbatuví, chose cendrée, brune.
BETETE. - Guaranisme derivé de avá, eté: homme vrai, indien pur. " Bauzá dit que les espagnol transformèrent cet terme en betete" (Perea y Alonso).
BOANES. - Var.: mboanás. De mboá, chasser, attraper, et añá, diable: chasseurs diaboliques. Ou de mboy, serpent et añá, parent: parents des serpents.
BOBICUA. - De mbopí, chauve-souris, et cuá, trou: grote des vampires.
BOYCUA. - De mboy, serpent, et cuá, trou, antre. Ou de mboy, et îcuá; source des serpents, serpent de la source.
BURICAYUPI. - Terme hybride. De mburicá, jument, mule, et yupí, lever, relever: mules à monter, lieu où on monte des mules. Ou de mburicá et ñupî: mules de campagne.
BURUCUYA. - De mburucuyá, fruit de la passion. De mburú, malédiction, mépris et cuñá, femme : malédiction de femme, femme maudite.

C

CABURE. - Nom d'oiseau. (Gisella harrisi-Cass.) Plusieurs sortes. Oiseau prestigieux, légendaire. De cava, guêpe; ú, manger, et ré, particule verbale, "aimant les guêpes ou qui s'en alimente". Ou de ca-á, forêt, et uré "destiné à vivre dans la forêt" (F. N. Oliveres). Ou de cava guêpe; jhü, noir, et ré, pourri: qui mange des guêpes noires ou pourries. Ou de ca-á, forêt, et mburé, sorte de trompette: trompette de la forêt.
CAMACUA. - De cama, téton, et cuá, orifice. Ou de cambá, noir et cuá, grotte, terrier.
CAMBARA. – Nom d'une plante (Yusiena). De ca-á, herbe et mbaitá, sorte de perruche. Ou de cambá, noir, et rä, semblable.

CAMOATI. - Abeja (Polyba occidentalis). Guêpe au nid épineux : de cava : guêpe ; ou maison (ou de po, caonstruction), et ñuatï, épine.
CANGÜEI. - De cangüé, os, ossement, et î, eau.
CARANCHO. - De caracará, vautour. Ou de caräi, griffer, ronger: "ce qui griffe ou lacère avec les ongles". Oiseau de proie.
CARAGUATI - De caraguatá, chardon, plante textile, bromelia, et í chico: variété de cette plante. Ou de caraguatá et î: ruisseau des chardons. Caraguatá: de carú, manger, et guatá, marcher : manger en marchant. Ou caí, herbe, racuá, pointu, jhatá, dur, et î, eau (Caetano).
CARAPEI - De carapé, nain, et î, eau: ruisseau des nains. Nain. De carai, homme, monsieur, et pe, dessous, et î, eau.
CAROBA. - De caá, herbe, et ró, amer: herbe amère. (Jacarandá).
CASUPA. - De ca-á, herbe; guasú, grand et opá, fin: fin de la grande forêt. Ou de picasú, pigeon sauvage, et rupá, nid.
CATUMBERA. – Peut-être de ca-rumbé, tortue: aquarium de tortues. Ou de ca-á et tumbi, "mauvaise odeur de poussière ou poussièreux ou au pied de la colline et (catí, umbira), mauvaise odeur qui se dégage de la houle". (F.N. Oliveres). Ou de catí, forte odeur, et umbî, dos. Ou de caagüî, caatî, plantation d'herbes, forêt et verá, brillant.
CAYGUA. - De caiguá, caguá, bol de calebasse dans lequel on boit le maté ou l'eau. Farouche : De caagüî, forêt, aí, broussaille, et guá, origine.
CEBOLLATI - Var.: sebollatí, sabiaty, seboyaty, sebolaty, cebolhati, cebollaty. Terme probablement hybride. D'oignon, et tî, tas : plantation d'oignons. Ou d'oignon et tï: oignons blancs. Pourrait venir également de sevo-í, lombric, et tî, atî, tas : lieu où aboncent les lombrics. Ou de îvaporoitî, arbre fruitier (Eugenia series oenocarpae) et î, eau : fleuve de ces arbres. Ou de îsipó, jonc, lierre, et tî, abondance : jonchaie.
CIPO. - De îsipó, junco, liane, "arbre dont les racines servent à extraire l'encens": îsî, encens, et po, jhapó, racine (M. S. Bertoni).
COLOLO. – Peut-être de gululú, gargarisme, par allusion au murmure des eaux sur la plage. Terme onamat.
CUAREIM. - De îcuá, source, puits. Ou do cuá, trou et í, petit : petit trou. Plus probable : de cuá, trou, et î eau ; fleuve qui naît d'un trou.
CUARO. - De icuá, source et ro, amer: puit amer. Cuarominí: de îcuaro et miní: petit puits d'eau amère. Ou de cuá et miní: "grotte cachette ou lieu sombre" (Giufra). Ou de cuá et jho: trou fuyant.
CUÑAPIRU. - De cuñá, femme, et pirú, maigre.
CURUPI. – Arbre semblable au saule des collines, lecherón ou palo santo (Sapium draema-tipesma). Curupí est aussi génie, trait, ou vestige de la mythologie guaraní ; c'est le Dieu protecteur des forêts. Ou de curpica-î, caoutchouc, "bâton à lait". Ou de curupa-î espèce d'algarrobo, plante tinctoriale. De curú, excroissance, et pi, écorce. Si le terme est curupú, cela serait graine éclatée : curú et pú.

CH

CHAMAME. - Ramure, couloir.
CHAJHA. - Echassier.
CHAPICUI – Chute rde rosée. De îsapî, rosée, et cúi, tomber. Ou petite rosée.
CHARRUA. - De cherarúa: che, moi et jharú, nuisible, contraire : ce qui me nuit. Ou de cha, ña, ñandé, nous, et rua, rageur. (De Angelis).
CHIRCA. – Arbuste dont les branches servent à fabriquer des balais. Etymologie douteuse.
CHURRASQUEAR. – Manger de la viande, mon repas. (G. T. Bertoni). En guaraní ancien on disait cheremblú, ma nourriture. Aujourd'hui on dit auss che-úpira, ma nourriture. Yupi ou ypira est subsistance, nourriture.
CHUY. - De chui, choeur, espèce de tabac, et î, eau. Ou de chuí chuí: un petit oiseau au corps noir et à la poitrine jaune (Montoya) et î, eau. Terme onom. Ou de chu-í, petit. Ou de chué, tortue, et î, eau: fleuve où abondent les tortues.

D

DAYMAN. - De itá, pierre, roche, et îmá, ancienneté : vieilles pierres. Daymán est peut-être un terme hybride, de itá, pierre, et imán (aimant): pierre aimant.

G

GUAICURU. – Natif galeux. Guaí, autochtone, et curú, bouton.
GUANA. – Parent des natifs. Guaí natif, et aná, parent.
GUASUVIRA. – Quadrupède du río de la Plata, également connu comme chèvre sauvage. (Coassus nemorivagus F. Guv.). Guasuvirá: de guasú, cerf et virá, pîtä, rouge : cerf rouge et grand. Le guasupîtä est une autre variété (Coassus rufus-III).
GUAYABO. - "Du tupí goyaba" (Oliveres). De guayá: ivá, fruit; îi, graine, et ya coller : fruit aux graines collées. Guayá peut aussi dériver de ivá; fruit et ya, ouvrir : fruits qui s'ouvrent.
GUAYACAN. – Arbre d'Amérique. (Guajacum officinale). De îvîrá, arbre et ayacá, panier : guayacá, guayaco, plante dont on fait les paniers.
GUAYUVIRA - De guaviyú, arbre fruitier (Eugenia, series eriocarpae m.), et virá, rouge. Guaviyu-virá dérive de îvá, fruit ; jhaviyú, poil, et pîtä, rouge: fruit velu et rouge. Ou de guayupiá, sorcier. Ou de guasuvirá, cerf rouge.
GUAZUNAMBI - De guasú, cerf, et nambí, oreille : oreille de cerf.
GURI. - De cunumí, enfant : de cunú, tendre, et mon petit. Ou de Kîrî, Kîrîi, tendre, petit pas encore développé (Oliveres).
GURUPI. - Individu qui fait des offres lors de mises aux enchères en connivence avec le commisaire-priseur ou l'intéressé. De curupí, fantôme, génie de la mythologie guaraní. Arbre, bâton de lait, (palo de leche). Curupí se décompose en curú, graines, et piré, peau, cuir.

I

IBICUY. - De îvîcuí: sable, poussière, et î, eau: fleuve de sable. Ou simplement îvicuí, sable.
ISOCA. - "Du tupí soca : chenille" (F. N. Oliveres). Peut-être de îvîrá, arbre, et rasó, chenille. Ou de îsó, chenille.
IACABO. - De itá, pierre, roche, et caavó, prestige : pierre célèbre, magique. Ou de itá, pierre, et caavó, branchages et feuilles : pierres entre branchages et feuilles.
ITACUMBU. - De itá, pierre; î, eau, et mbú, ivú, source : ruisseau qui émane des pierres. Ou de î, eau ; tacú, chaud et mbú ou îvú, source : source d'eau chaude. Ou de itá, pierre : cü, langue, et pucú, long : longue langue de pierre. Ou de itacurú, reliefs, et mbú, pucú, long. Ou de itá, plus cü plus mbú: "son du relief de la cloche" (A. Berro García). Ou de itá, plus acú, plus mbú: son de pierre chaude qui éclate avec la chaleur (S. Ponce de León). Ou de tucumbó, corde, "fibra de tocum, chorda, soga", et tucum "nom de plusieurs palmiers épineux dont le astrocaryum y Bactris". Ou de î, eau et tucumbó, fleuve des cordes. Ou de î, plus tacú, plus mboú: pierres qui vomissent de l'eau chaude. Ou de itá pierre, itacú, eau chaude. Ou de itá, pierre, îtacú, eau chaude et mnbú, brâme, trou : eau chaude qui en brâmant naît des pierres trouées.
ITAPEBI - De itá, pierre et pembî, enclos : enclos de pierres. Ou de itá, et pepi: pierres arquées, tordues. Ou de itá, et pepî: pierres râpées. Ou de itá et pepî: pierres levées (E. Giuffra). Ou de itapé, faïence, et bî, rî, cours d'eau: "fleuve de la faïence" (F. N. Oliveres). Ou de itá et vî: pierres basses.
ITUZAINGO. - De îtú, cascade et sandó, saingó, discontinu : cascade discontinue, interrompue. Ou de îtú, cascade ; aí, pauvre et saingó, suspendu : faible cascade d'eau.

J

JACARANDÁ. – Arbre au bois noir.. De jhäca, branche, et jhatá dur : bois ou tronc dur.
JAGUARETE. - De yaguareté, tigre. De yaguá, chien, jaguar, et reté, corps. Ou de yaguá, jaguar, ru, père, et eté, vrai. Ou de yaguarü, puma et eté, vrai.

M

MAMBORETA. - Insecte. Peut-être de mamó, dónde, et tëtá.
MANGANGÁ. - Bourdon.
MBURUCUYÁ – Fruit de la passion.
MERIN. - De mirí, petit. Ou de mé, mâle, et rî, cours d'eau.

Ñ

ÑACURUTU. - Hibou. D'un terme guaraní qui signifie "accroupi". Ñacürütü, terme onom.
ÑANDÚ. - Autruche, rhea americana. Ñandú signifie celui qui entend mais aussi araignée.

ÑANDUBAY. - Arbre (Prosopis ñandubay). De ñandú, autruche, araignée: îvá, fruit, et î eau : ruisseau du fruit de l'autruche ; ruisseau de l'araignée. Ou de ñandî, huile, graisse ; îvá, fruit, et î, eau, ruisseau du fruit qui donne l'huile. Ou de ñandú, araignée; va-í, mauvais, et î, eau : ruisseau des mauvaises araignées. Ou ñandú, ivá, et iv: arbre du fruit de l'autruche.
ÑANGAPIRE. - Arbre (Pleromae). Peut-être de añangá, diable et piré, peau : peau de diable. Nom d'un arbre au fruit très sucré (Eugenia pomorcarpae), añangapiré: de añá, diable; nga, mettre ; pîrá, pîtä, ensanglanté, rouge et a, fruit : fruit ensanglanté ou rouge que met le diable. Ou de a, fruit ; ñangñoñá, ramasser, ngá, mettre et pitä.
ÑÁNGARUPA. - De añangá, diable, et rupá, lit, port.
ÑAPINDA. - "Lierre fait d'épines en forme de crochet " (Añapindá). D'où le nom qui signifie hameçon du diable. (Acacia spp. armatas scaud.)
ÑAQUIÑA. – Peut-être de ñakirá, cigale.

O

OMBU. - Var.: umbú, imbú. Arbre (Phitolacea). De ñemboi-ú mboi-ú, donner à boire, abreuver, par allusion aux tubercules d'eau que l'arbre porte dans ses racines et avec lesquels les voyageurs calment leur soif (F. N. Oliveres). Ou de imbú, terme composé de î, eau, et mboú, venir : faire venir l'eau. Ou de îvîrá, arbre et mboú, faire venir : arbre qui fait venir l'ea, qui attire la pluie.

P

PAYSANDU. – Le terme apparaît sous la forme Paisandu dans la carte de Quiroga. En 1753, le P. B. Nüsdorffer mentionne une île du fleuve Uruguay appellée Y Paúzando. En 1796, le capitaine de frégate J.F. Aguirre écrit que « Paysandú, dit communément Sandú, était une déformation de Ypaazando, c'est à dire « le fleuve a été tiré de l'autre côté ».
PELECHAR. – Peau relevée. Terme guaraní. De pireó: peau arrachée ou relevée..
PILINCHO. - Var.: pirincho, piririta. Oiseau, pie. Terme onom. Var.: Pirrincho. "La huppe emmêlée.
PIRARAJA. - De pirá, poisson, et rajhá. Emmener : emmener des poissons, sac ou filet dans lequel on transporte des poissons. Ou de pirá, poisson, et vi-á-jha, endroit : vivier, aquarium.
PITRON. – Farine de manioc torréfiée. Chipá ou tipa, galette de farine de manioc. El casabé est la partie faite avec de la farine sans griller, qu'on obtient de la racine de la yuca ou tapioca, mais on utilise le terme casabe pour distinguer la galette faite avec cette farine.
PITANGA. – Arbre fruitier. De îvîrapitá: îvîrá, arbre, et pitä, rouge.
PITANGUERAS. - De pîtä, couleur, et guera grotte, cué : rouge déteint. Ou de mitangui, enfantil, et guerá, cue, convalescence : enfants convalescents. Ou de pitaá, échafaudage que l'on fixe aux arbres pour chasser des oiseaux.
PORORO. – Terme onamat. Eclat, vacarme. "Ce qui éclate avec vacarme".

Q

QUARAHY. - De cuarasî, cuarajhî, soleil: de cuá, trou ; ara, ciel et ra-î, fils : Fils du trou du ciel. Plus probable : de cua, trou; ara, jour, lumière, et sî, origine, racine, mère : origine de l'astre du jour ou de la lumière du soleil. Ou de cuara et sî: racine, origine de la maternité. Ou de cuaá, savoir : ara, ciel, lumière, temps, et sî, racine : mère, racine, fondement du savoir sur le temps, la lumière, etc. Ou de la guara, homme, être vivant, habitant, et sî, mère : origine ou mère des êtres vivants (Raimundo Moraes). Terme qui vient sûrement de cuarajhî, soleil, et î, eau : ruisseau du soleil.
QUEGUAY. – Peut-être de kejhá, lit pour dormir, et î, eau. Ou de kiguá, peigne, et î, eau : ruisseau des peignes.

S

SAGUAIPE. - De îsó, chenille, et pé, plat : chenille plate, sangsue. Ou de sagua-á, perroquet, et îpé, ruisseau des perroquets. Etymologie prob.: de îsopé, sangsue.
SARANDI – Nom d'un fleuve autrefois appellé ñandubay. Peut-être de sarambí, désordre, éparpillé, confus, et î, eau : fleuve des eaux éparpillées. Arbuste courant le long des rives des fleuves (Cephalantus sarandi). Ou de särärá, glissoir, rampe : de särá, corde lâche, détachée. Ou de sarandí, sarangi, "lieu oú sont les bâtons par lesquels on glisse, et l'endroit du fleuve où se trouvent les arbustes qui se plient avec le courant " (Montoya). Ou de sará, arbuste qui croît près de l'eau et qui est entraîné par le courant , et î, eau : fleuve des sará.
SURUBI - De suruví, poisson: de so-ó viande, et jhovî, vert, bleu : poisson à la viande bleutée. Sinón: pirá-pará: poisson tacheté (Pseudoplatystoyna coruscans-Agass).

T

TABARE. - Celèbre cacique guaraní. Dérive peut-être de tavarerecuá-ra, tavarerecuá, garde, gardien, défenseur du peuple. De tava, village, et rerecó, recó, possèder, garder, défendre.
TACUARA. – Nom de la canne (Chusques ramossisima). Oiseau. De tacuá, tacuara, canne, bambou. Tacuá signifie canne creuse : tacá, jhacá, branche , et cuá, trou.
TACUAREMBO. - De tacuarembó, variété de cannes. Ou de tacuá, canne et îembó, îrembó, retoño: fleuve des tacuaras.
TACUARI. – Canne ou bambou de Castille, petite canne : tacuara, canne, et î, petit. Ou de tacuara, et î: ruisseau des tacuaras.
TACURUSAL. – Terme hybride. De itacurú, tacurú, dur monticule de sable, fourmilière, et la syllabe finale quantitative de l'espagnol.
TAMANDUA. - Fourmilier (Myrmecphaga jubata L-Tamandua tetradactyla-L) Sinón.: caguaré, yurumí. De tamandaré, le prophète ou celui qui annonce la pluie : de t, générateur; amá, pluie, eau ; andú, sentir, pressentir; a ou jha, participe, et ré, prétérit. Ou de tamanduaré, de tamanduaré, terme dérivé de tamoi, ancêtre, andú, arandú, sage, et reîi, descendant : sage vassal des ancêtres. (M. Domínguez).
TAMBERAS. - De îtá, pierre, et embé, lèvre, rive, côte : plage ou lèvres de pierre.
TANGARUPA. - De tangará, un oiseau (Chiroxiphia caudata-Shaw) et rupá, lit, nid. Ou de tanga, cache-sexe féminin et par extension femme, et rupá, "lit de femme vulgaire". (Orestes Araujo). C'est aussi le nom d'une plante, boerhavia.
TAPERA. – Lieu où il y eut un village, désert, ruine. De tacuera: ta tava, village, et cuera, passé: village dépeuplé. Var.: taperé.
TAPES. – Nom d'une tribu guaraní. De tapé, chemin. Plus probable: de ta, tava, village, et pe, en: villageois. Ou de tava et pe: chemin du village. Ou de tava et apé: petit village.
TAPIOCA. - Almidon, gomme de manioc réduite en grumeaux par un processus spécifique. De tîpîratî, farine de manioc râpé et moulue : tîpî, creux; pîra, cru, et tî, jus: bouillon ou jus cru extrait du fond. Ou de tîpîá, chose caillée, et cä, sec, sédiment ou résidu du manioc. Ou de tîpîa, et ó: extrait ou chose caillée.
TARARIRA. – Hispanisme pour tareîi, nom d'un poisson. (Hoplias malabaricus-Bloch). De tarîi, et î: ruisseau des tarariras. Ou de tara-güîrá, ou taraguira, "ce qui se balance ou se contord".
TARUMA. – Arbre fruitier. (Vitez-Cytareylum barbinerve Cham.). Peut-être de ta, village; ru, père, et îvá fruit: fruit des pères du village.
TATU. - Tatou. De ta, cuirasse, écaille et tú, incorporé, dense. (Rodolpho García).
TEMBETARI - De tembetá, petite barbiche, et rî; fleuve des tembetá. Ou de tembé, bord ; itá, pierre, et rí, cours d'eau : fleuve aux rives de pierre.
TERUTERU. - Var.: terotero, teteu. Terme onom. oiseau (Belonopserus cayenensis-Gm).
TIMBUABA. - De timbó, arbre (Enterolobium timbouva), et îva, fruit. Plus probable: de timbó, fumée, poussière, vaho, et îvá, fruit (ou de îvîrá, arbre): arbre ou fruit qui fume, "arbre d'écume".
TIMBO. - Arbre. De timbó, fumée, poussière, vapeur.
TUCURA. - De tucú, sauterelle. Ou de tucurä, larve de sauterelle, bête vorace.
TUPAMBAE. - De Tupä, divinité, Dieu, et mba-é, chose, fantôme, appartenance : chose de Dieu, objet sacré, fantôme de Dieu, chose qui appartien à Dieu. Ou de tupaó, temple, église (de tupä, Dieu, et oga, maison : maison de Dieu), et mba-é, chose, propriété, fantôme : fantôme de l'église, chose d'église. Plus probable: de tuv, tuva, père, et a, ar, ari, haut, sur : ce qui est en haut, père suprême, le très-haut. D'où tupaverá, éclair, tupasunú, tonnerre. Ou de tuva, père et a, semblable : semblable au père. Ou de tuva, père, et ang, âme : père des âmes.

U

URUGUAY. - Anciennement Uruai. De uruguá, escargot, et i, eau : fleuve des escargots. Ou de urú, oiseau ; gua, lieu, pays, et î: fleuve du pays des oiseaux. Ou de uruá, uruguá, escargot, et î, eau : fleuve en forme d'escargot (Vargas Gómez). Ou de îrú, accompagnant ; î, eau, et gua-á, perroquet : compagnon du fleuve des perroquets. Ou fleuve d'eaux profondes. Ou de yurú, bouche, et îguaá, fleuve : embouchure (Groussac). Ou de uruguai : urú, oiseau. (Odontophorus capueira): guá guaguá, exclamation, et î, eau : ¡Que d'uruses en cette eau !; fleuve des oiseaux (L. Deletang). Ou de î, eau ; rirú, lit, débit, et aí, laid : débit faible ou misérable du fleuve. Ou de urú, oiseau ; ni, cuára, antro, et î, eau: "eau qui naît de la grotte où il y a des oiseaux", fleuve des oiseaux (J. Z. de San Martín).
URUNDAY. - De urunde-î, arbre quebracho écarlate.

V

VERACHI. - Var.: verachy, de verá, et chu-í: oiseaux brillants. Ou de chué, tortue, et î, eau: fleuve des tortues. Ou de parachu, oiseau à la tête noire : parajhü (de pará, variété de couleurs et jhü, noir) oiseau tacheté de noir.
VIRARO. - De îvîraró, arbre à bois : ivirá, bois, et ro amer : arbre au bois amer.

Y

YACARE. – Caïman, lézard.
YACARE-CURURU. – De YACARE, caïman et CURURU, crapaud.
YACUBU. – Source du yacú, ou yacú noir. Yacú, pintade, et îvú, source ou jhü, noir.
YACUY. - De yacú, pintade, faisan, et î, eau.
YAGUARI. - Chien. De yaguá, jaguar, et rí, í, petit. Ou de yaguá, jaguar, et rî, cours d'eau : fleuve des tigres.
YAGUARON. - De yaguarú, tigre : de yaguá et î. Pourrait aussi dériver de yaguarún: yaguá et rún, jaguar noir (A. Berro García). Ou de yaguarú, grand loup (Montoya). Ou de yaguá et ñaró : jaguar féroce.
YAPEYU. - Terme guaraní: apé, yapé, surface, teint, et yú, jaune.
YARO. – Peut-être de yaró, ñaró, rire, , bon semblant, élégance et aussi se jeter contre, bellicosité.
YATAY. - De yataí, espèce de palmier, et î, eau: ruisseau des palmiers.
YI. – Peut-être de î, eau, et i, petit : fleuve minuscule. Ou de î, eau, et yî, dur, serré, résistant : fleuve qui ne se coupe pas (Giuffra).
YUCUTUJHA. - De yu, aiguille, épine, cutú, piquer, clouer, et jhá, particule : étui à épingles.
YUQUERIY. -De yukerí, sensitive, et î, eau : ruisseau des sensitives. Ou de yukîrî: de yukî, sel et rî, jus : bouillon de sel. Yaperí, vient de yu, dard; Ke, dormir, et rí, facilement.

Z

ZAPARA. - De tesá, oeil, et pará, variété de couleur : yeux nuancés.
ZAPUCAY – De sapúkai, cri strident. (Abarrios Pintos.-)

Source : PERALTA, ANSELMO JOVER Guaranismos de la Banda Oriental. Almanaque del Banco de Seguros del Estado. Année 1965.

Résumé - Abstract

L'Uruguay est aujourd'hui le seul pays d'Amérique du Sud à ne pas reconnaître d'indiens sur son territoire, et cela bien qu'avant 1830, date de la fondation de l'Etat, de nombreuses ethnies (guaraníes, charrúas, chanáes, guenoas, yaros, biguaes) fussent présentes sur son territoire. Cependant, depuis 1980, des groupes se font entendre qui revendiquent leur ascendance et même leur identité charrúa. Cette ethnie, selon l'Histoire officielle aurait disparu au cours du XIXº siècle. Le massacre de Salsipuedes, qui mit fin à l'existence de ce groupe social, culturel et politique en 1831, fut en effet, la première opération militaire menée par l'Etat-nation uruguayen, une année après son indépendance. Cette thèse se propose d'analyser la relation entre Etat et Indien, en essayant de comprendre les places respectives de l'oubli et des constructions mémorielles tout à la fois chez les individus (terrain) et dans l'Histoire officielle (archives). L'image de l'indien s'est construite à la fin du XIX siècle dans l'art, l'histoire et la littérature, à partir de projections européennes et créoles, au service d'un nationalisme qui dénonçait avec force le métissage, et ignorait à la fois les dernières communautés indiennes du territoire national. Une fois l'indien occulté, l'utopie du creuset des races, le *melting pot* uruguayen, pouvait alors proposer un métissage exclusivement intra-européen, et une nouvelle identité uruguayenne promue par l'Etat-nation.
Avec les années 60, de nouveaux discours identitaires apparurent malgré tout. Passés sous silence pendant la dictature (1973-1985), ils se transformèrent en revendications identitaires ethniques indiennes, profitant alors d'un nouveau contexte politique et mémoriel. A travers l'observation des processus en jeu dans l'irruption des groupes néo-charrúas nous verrons que l'objet de l'occultation historique dépasse les seuls Indiens.

Mots-clés :

Uruguay, Indiens, Charrúas, mémoires, oubli, Histoire.

Uruguay is today the only country in South America who doesn't recognize Indian people on his territory, and this although before 1830, date of the State foundation, several ethnic groups (guaraníes, charrúas, chanáes, guenoas, yaros, biguaes) were present in the territory. However, since 1980, some groups revendicate their Charrúa identity. This ethnic group, according to the official History had disappeared in the XIXth century. The massacre of Salsipuedes, ending the existence of that social, cultural and political group in 1831, has been, indeed, the firts military operation of the uruguayan Nation-State, only one year after his independance.
This thesis purposes to analyze the relation between State and Indian, trying to understand the respective places of the forgetting and the memories constructions for individual persons (field) and the official History (archives). The picture of Indian has been builded at the end of the XIXth century through art, history and litterature, from european and creoles projections, in the service of a nationalism who denounced the hybridation, and ignored the last Indian communities living in the national territory. The Indian hidden, the melting-pot's utopia (*crisol de razas*), could purpose an hybridation exclusively between european people, and a new uruguayan identity promoted by the Nation-State. With the 60's, some new identitaries speechs appeared. Hidden during the dictatorship (1973-1985), they becoma identitaries indians ethnics revendications, taking advantage of a new political and memorial context. Through the observation of process participing in the emergence of the Néo-Charrúas groups we will see that the object of the historical concealment goes far than Indian people.

Keywords :

Uruguay, Indians, Charrúas, memories, oblivion , History.

Anthropologie - Ecole Doctorale Europe Latine-Amérique Latine (ED122).
Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3 Centre Bièvre - 3ème étage 1 rue Censier. 75005 Paris.